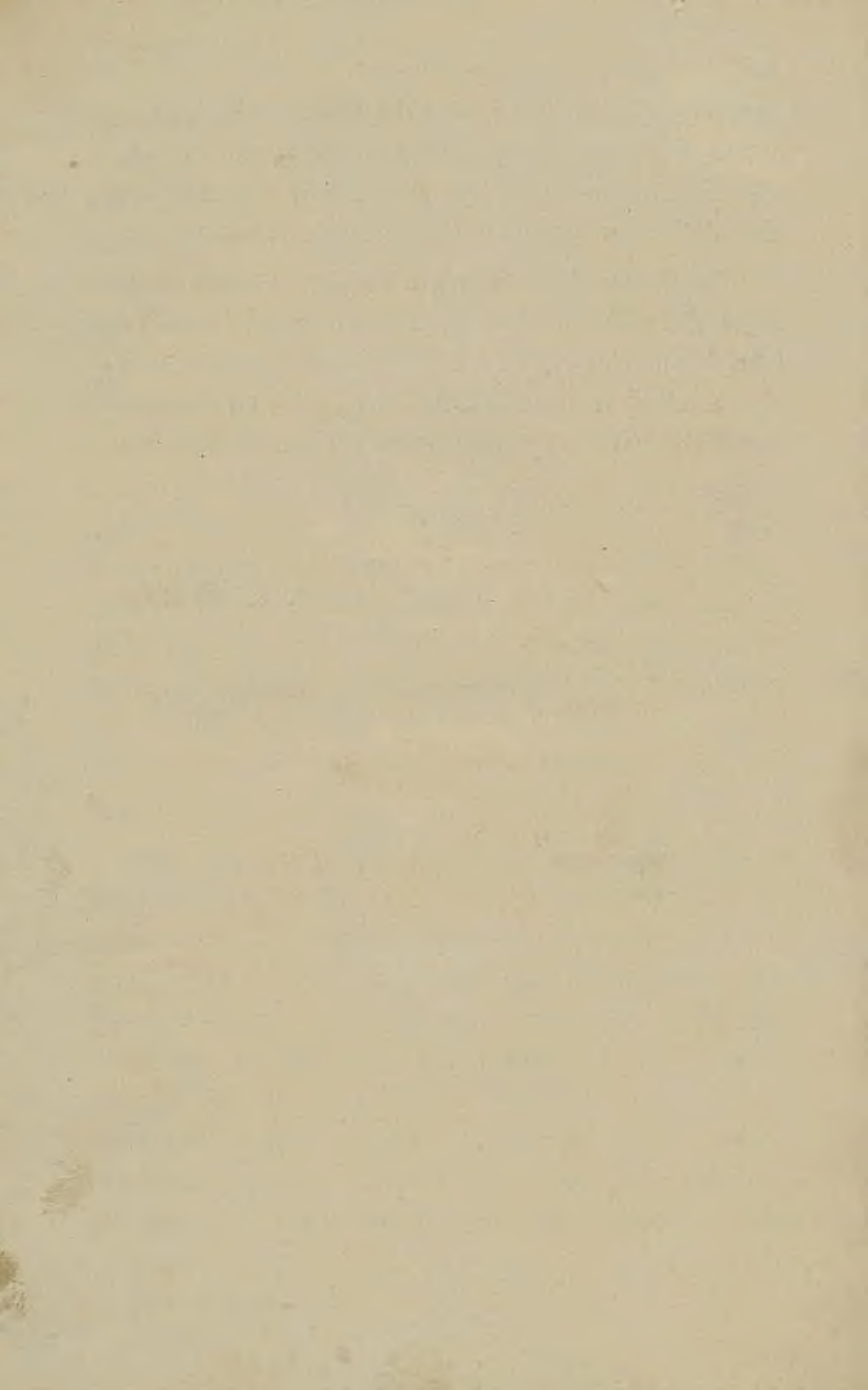


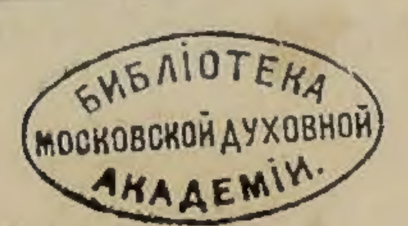
Das

Amt der Schlüssel.

Von

Heinrich Ludolf Ahrens Dr. ph.,

Director des Lyceums zu Hannover.

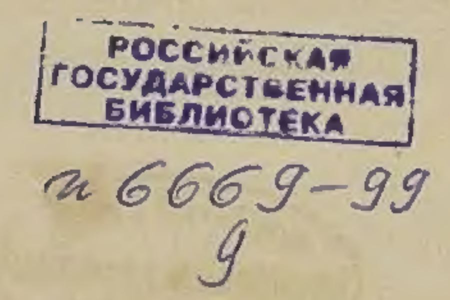


Hannover.

Carl Rümpler.

1864.





Hofbuchdruckerei der Gebr. Jänecke zu Hannover.



Vorwort.

Als ich die köstlichen Herbsttage von 1862 zu einer kleinen Harzreise mit zwei Töchtern benutzte und zunächst bei meinem lieben Neffen Eduard Ahrens, Prediger zu Harzburg, vorkehrte, konnte es bei den damaligen Hannoverschen Zuständen nicht fehlen, daß wir bald in eine lebhafte Discussion über den neuen Katechismus verwickelt waren, insbesondere über den von der Beichte und der Schlüsselgewalt handelnden Anhang. Am folgenden Tage machte ich mit meinen Töchtern und zwei Nichten auf dem kurz zuvor gebahnten, ausgezeichnet schönen Wege über die Käste einen Ausflug ins Okerthal. Während ich nun hinter den Eseln der Mädchen her schlenderte, gieng mir auch das am Abend vorher geführte theologische Gespräch durch den Sinn, namentlich auch, daß in Meyer's Commentar zu Matth. 16, 19, den wir nachgesehen hatten, Petri Berufung zum Schlüsselamte ziemlich beiläufig als die Bestellung zum οἰκονόμος dargestellt wird. Da kam mir ganz plötzlich der Gedanke: sollten nicht die Schlüssel Petri gerade das Symbol des Haushaltungsamtes sein, wie sie das natürliche Insigne der Hausfrau sind, nicht aber das Kennzeichen des Pförtneramtes? Jemehr ich unterweges über die Sache nachdachte,

desto zusagender erschien mir diese Vermuthung und desto geeigneter den Begriff des kirchlichen Schlüsselamtes zu erhellen, und ich konnte mir nicht versagen sie nach unserer Rückkehr meinem Neffen mitzutheilen. Auch dieser fand die Idee beachtungswerth und forderte mich auf sie weiter zu verfolgen und meine Resultate etwa in einem kleinen Aufsatze zu publiciren.

Sobald ich wieder am heimatlichen Heerde war, unterließ ich es nicht mich durch weitere Forschung über das Wesen der Schlüssel Petri zu belehren und fand jenen Gedanken des Augenblicks mehr und mehr bestätigt. Insbesondere aber mußte es mich freudig überraschen, als ich gewahr wurde, daß schon Melanchthon die Schlüssel ganz in derselben Weise gedeutet hatte, und dann sogar entdeckte, daß diese Auffassung gerade der echten kirchlichen Lehre der lutherischen Kirche zu Grunde liege, welche namentlich in der Augsburgischen Confession erscheint, aber seit dem siebzehnten Jahrhundert in Vergessenheit gerathen ist.

Ich hatte nun zunächst die Absicht dieses Thema für ein Schulprogramm zu benutzen. Nachdem aber die Arbeit unversehens zu einem kleinen Büchlein angeschwollen ist, wage ich sie in dieser Gestalt der Oeffentlichkeit zu übergeben. Ein Wagniß allerdings, da ich, ein reiner Philologe, mich erst nach meiner Universitätszeit aus innerem Drange in sehr mäßigem Umfange auf theologische Studien eingelassen habe und mich deshalb der Befürchtung nicht verschließen kann, daß trotz gewissenhaften Fleißes, den man hoffentlich nicht verkennen wird, der Mangel an theologischen Kenntnissen und Hülfsmitteln

nachtheilig gewirkt haben könnte. Freilich hoffe ich auf der andern Seite, daß die philologische Methode der Behandlung und die Freiheit von aller Befangenheit der theologischen Schule nicht der eigenthümlichen Vortheile entbehren.

Der Polemik habe ich mich geflissentlich möglichst enthalten. Wenn eine solche noch am häufigsten gegen den neutestamentlichen Commentar von Hrn. Oberconsistorialrath Meyer gerichtet ist, so bedarf es kaum der Bemerkung, daß dem eine besondere Werthschätzung des trefflichen Werkes zu Grunde liegt.

Hannover, den 31. März 1864.

H. L. Ahrens.

Inhalt.

I. Die symbolische Bedeutung der Schlüssel.

A. Bei den occidentalischen Völkern, besonders den Griechen.

Jacob Grimm hat nachgewiesen [1]), daß nach der altgermanischen Anschauung die Schlüssel ein Insigne und Symbol der hausfraulichen Gewalt sind. In der Edda erscheint die Braut bei der feierlichen Einsegnung mit den Schlüsseln geschmückt. Ebendaselbst und sonst nach germanischem Brauche ist es ein Zeichen der Scheidung, wenn der Mann seiner Frau die Schlüssel abnimmt. Wenn nach dem Tode des Mannes die Witwe von Hab und Gut abtreten wollte, legte sie die Schlüssel auf die Bahre oder das Grab oder gab sie sonst feierlich ab.

Ganz dieselbe Bedeutung der Schlüssel galt bei den Römern, indem auch hier bei der Ehescheidung die Schlüssel vom Manne der Frau abgenommen oder von dieser jenem zurückgesandt wurden [2]). Auch dürfte die Angabe bei Festus [3]), den Frauen sei nach alter Sitte ein Schlüssel geschenkt als Symbol leichten Gebärens, wie schon P. Victorius [4]) vermuthet hat, eine falsche Deutung enthalten und der der jungen Frau überreichte Schlüssel vielmehr die Einsetzung in die hausfrauliche Gewalt bezeichnet haben. Da es hierbei nur auf eine symbolische Andeutung des Schlüsselamtes ankam, so genügte auch der einzelne Schlüssel. Man kann aber auch annehmen, daß dessen symbolischer Gebrauch aus der alten einfachen Zeit herstammt, wo das Haus nur einen einzigen verschlossenen Raum enthielt. Ich werde später auf diesen Punct mehrfach zurückkommen.

Nicht minder galten den alten Griechen die Schlüssel für ein wesentliches Insigne der Hausfrau. Nach Hesychius [5]) wurde die

Hausfrau, weil sie die Schlüssel des Hauses habe, geradezu die Schlüsselhalterin, κληδοῦχος, genannt, und ἀκληΐς, schlüssellos, hieß so viel als unvermählt.

Es ist von selbst klar, daß dieses Schlüsselamt der Hausfrau sich besonders auf diejenigen Räume und Truhen bezieht, in welchen Vorräthe an Nahrung, Kleidung u. s. w. aufbewahrt werden. Bei Aristophanes beklagen sich die attischen Weiber, daß ihre Männer, durch Euripides verhetzt, jetzt selbst die Schlüssel zu den Vorräthen von Mehl, Oel und Wein führen, welche früher die Hausfrauen unter Händen hatten[6]. Aber der wichtigste Schlüssel ist in der heroischen Zeit derjenige zu dem Thalamos, in welchem die werthvolleren Güter verwahrt waren, namentlich Gold, Erz, Zeuge[7]. Diesen hat nach Homer Od. φ, 6 Penelope, allerdings in Abwesenheit des Hausherrn. Aber auch Hekabe scheint Il. Ω, 193 von Priamos nach jenem Thalamos gerufen zu werden um ihn aufzuschließen[8], während Z, 288 ihr derselbe ohne fremde Hülfe zugänglich ist. Menelaos und Helena betreten Od. o, 99 ihren Thalamos gemeinschaftlich, um Geschenke für Telemachos zu holen, so daß auch hier angenommen werden kann, die Frau habe den Schlüssel gehabt. Auch im Phaethon des Euripides sagt Klymene, sie habe die Schatzkammern ihres Gatten Helios unter Schloß und Siegel[9], und selbst noch bei Aristophanes behaupten die Weiber die Gelder ihrer Männer unter Händen zu haben[10].

Die Beaufsichtigung von Vorräthen und Schätzen wird nun bei den Griechen durch die Ausdrücke ταμίας, ταμία, ταμιεύω u. s. w. bezeichnet. Somit ist die Hausfrau in ihrem Schlüsselamte selbst die ταμία[11], und es werden von ihrem Walten die Ausdrücke ταμιεύω, ταμίευμα, ταμιεία gebraucht[12]. In größeren Haushalten konnte derselben natürlich eine besondere ταμία (Wirthschafterin, Haushälterin, Beschließerin) zur Seite stehen, wie der Penelope die alte Eurykleia, welche nach Od. β, 337 ff. sogar denjenigen wohlverschlossenen Thalamos unter Aufsicht hat, in welchem außer den Vorräthen von Oel, Wein und Mehl auch Gold, Erz und Zeuge verwahrt sind. Jedoch hat die Meinung viel für sich, daß Vs. 338. 339 unecht sind und ein von dem φ, 6 ff. beschriebenem Thalamos verschiedener zu verstehen ist, welcher nur Lebensmittel enthielt; denn diese hat die home=

rische ταμίη vorzugsweise unter ihrer Obhut[13]). Auch in der späteren Zeit hat die ταμία ganz besonders das Geschäft Lebensmittel herauszugeben und den Sclaven zuzumessen[14]). Für manche Zwecke waren aber auch männliche ταμίαι erforderlich, z. B. als Proviantmeister auf den Schiffen Il. T, 44, als Hüter der Tempel- und Staatsschätze. Aber das Wesen der ταμιεία besteht überall in der Aufsicht über Verschlossenes oder in einem Schlüsselamte, und somit dürfen in erweiterter Auffassung die Schlüssel als Insigne und Symbol der ταμιεία betrachtet werden.

Die Benennungen ταμίας und ταμία werden nun sehr häufig in metaphorischer Weise verwandt, namentlich auch auf Götter und göttliche Wesen übertragen. So heißt schon bei Homer Zeus ταμίης πολέμοιο Il. Δ, 84. T, 224, Aeolos ταμίης ἀνέμων Od. κ, 21, bei Pindar Ol. 13, 7 die Horen ταμίαι ἀνδράσι πλούτου, Ol. 14, 9 die Chariten πάντων ταμίαι ἔργων ἐν οὐρανῷ (besonders in Bezug auf χοροί und δαῖτες), N. 10, 52 die Dioskuren εὐρυχόρου ταμίαι Σπάρτας. Ebenso nennt bei Sophokles Ant. 1154 der Chor den Dionysos τὸν ταμίαν Ἴακχόν (sc. Θήβας, wie aus dem Zusammenhange erhellt); Zeus wird Ter. fr. 13 als τῶν μελλόντων ταμίας bezeichnet. Bei Euripides Med. 170 heißt derselbe ὅρκων ταμίας, 1412 πολλῶν ταμίας, bei Plato Rp. II, 379. E. ταμίας ἀγαθῶν τε κακῶν τε. Aristophanes Nub. 566 nennt den Poseidon τριαίνης ταμιαν (Scholl. φύλακα). In den meisten dieser Beispiele liegt deutlich der eigentlichste Begriff der ταμιεία, nämlich als der Verfügung über auszutheilende Vorräthe, zu Grunde; in einigen Fällen aber herrscht der allgemeinere Begriff der Verwaltung, wie ὅρκων ταμίας und kühner τριαίνης ταμίας. Besonders beachtenswerth ist, daß auch die Schutzgötter von Städten ihre ταμίαι genannt werden, wie sonst in demselben Sinne ἐπίσκοποι, z. B. Sol. fr. 4, 3 Athena ἐπίσκοπος von Athen, Pind. Ol. 14, 4 die Chariten Μινυᾶν ἐπίσκοποι, oder mit gleichgeltendem Ausdrucke N. 9, 5 Apollon und Artemis Πυθῶνος ἐπόπται, wie auch sonst ἐπίσκοπος, ἐπόπτης, ἔφορος im metaphorischen Gebrauche mit ταμίας synonym erscheinen, indem sie eine oberste Aufsicht und Verwaltung bezeichnen.

Da nun die Schlüssel, wie gezeigt, das Insigne der ταμιεία sind,

so konnte der Ausdruck die Schlüssel haben metaphorisch ganz im Sinne von ταμίαν εἶναι verwandt werden und κληδοῦχος wie ταμίας, ταμία, und dies ist besonders in Beziehung auf göttliche Wesen geschehen. So Pind. P. 8, 1 Ἁσυχία — βουλᾶν τε καὶ πολέμων ἔχοισα κλαῖδας ὑπερτάτας, 9, 39 κρυπταὶ κλαΐδες ἐντὶ σοφᾶς Πειθοῦς ἱερᾶν φιλοτάτων, Aristoph. Thesm. 976 κλῇδας γάμου φυλάττει (Ἥρα), Eur. Hipp. 541 Ἔρωτα — τὸν τᾶς Ἀφροδίτας φιλτάτων θαλάμων κληδοῦχον mit engerem Anschlusse an die ursprüngliche Bedeutung, Plutarch. Morr. 591. B in einer allegorisirenden Darstellung τῶν συνδέσμων ἑκάστου Μοῖρα κλειδοῦχος. Auch auf die Schutzgötter der Städte ist diese Bezeichnung angewandt; Euphor. fr. 68 ἥτις ἔχεις κληῖδας ἐπιζεφύροιο Δυμαίης von der Athena, welche auch zu Athen κληδοῦχος genannt wurde und als solche von Phidias dargestellt war [15]. Besonders häufig wird in den Orphicis κληῖδας ἔχειν und κλειδοῦχος von Gottheiten gesagt, um den Kreis ihrer Gewalt zu bezeichnen [16]. Bemerkenswerth ist, daß mit Ausnahme dieser späten Orphica und der einen Stelle des Euripides die Schlüsselgewalt nur weiblichen Gottheiten beigelegt wird, was deutlich aus der ältesten Auffassung des Schlüsselamtes als eines weiblichen herzustammen scheint.

Selten sind andere metaphorische Verwendungen. Die Zahlenmystiker bezeichneten die Zehnzahl als κλειδοῦχος [17], gleichsam die ordnungshaltende ταμία im Zahlensysteme. In dem kühnen Ausdrucke Eur. H. f. 1288 γλώσσης πικροῖς κέντροισι κληδουχούμενοι, welchen man hat corrigiren wollen, erkenne ich eine ähnliche ironische Metapher wie in Soph. El. 96 Ἄρης ἐξένισεν. Denn da es die Sache der ταμία (κληδοῦχος) war, die Gäste zu bewirten (χαριζομένη παρεόντων), so konnte κληδουχεῖν wol im Sinne von ξενίζειν gebraucht werden.

Aber auch Priesterinnen werden κληδοῦχος genannt. So bei Aeschylos Suppl. 278 Io Ἥρας κληδοῦχος, bei Euripides Iph. T. 132 Iphigenia κληδοῦχος als Priesterin der Taurischen Artemis [18] und 1463 von derselben Βραυρωνίας δεῖ τῆσδε κληδουχεῖν θεᾶς. Daß die Priesterinnen diese Benennung der Aehnlichkeit ihrer Stellung mit der einer Hausfrau oder ταμία verdanken, läßt sich schon daraus schließen, daß bei Euripides der Kassandra als Priesterin des Apollo

die Schlüssel als Insigne beigelegt sind[19]. Es sind dies offenbar die Schlüssel zu den Räumen, Schränken und Truhen, in welchen heilige Dinge bewahrt wurden, obgleich in späterer Zeit die Priesterin dieses Schlüsselamt nur nominell haben mochte; bei Lucian Amor. c. 14 erscheint eine besondere κλειδοφύλαξ im Tempel der Aphrodite, die nicht Priesterin ist. Als die Hausfrau im Tempel wird die Priesterin Iphigenia auch dadurch bezeichnet, daß der Chor der Tempeldienerinnen sie als δέσποινα anredet Iph. T. 181. 445. Jedoch gewöhnlich erscheint nur ein einzelner Schlüssel als Amtszeichen der Priesterinnen. So bei Kallimachos[20] und auf Vasengemälden[21]. Es ist auch hier eine ähnliche zwiefache Erklärung möglich, wie sie oben in einem anderen Falle versucht ist, nämlich daß der einzelne Schlüssel entweder gleichsam eine abgekürzte symbolische Andeutung des Schlüsselamtes enthalte oder sich auf den wichtigsten und ursprünglich einzigen verschlossenen Raum des Heiligthumes beziehe. Männliche κλειδοῦχοι der Götter erscheinen nur in jüngeren Inschriften[22], nämlich ein κλειδοῦχος βασιλήϊδος Ἥρας, welcher auch bezeichnet wird als ἱερὰ σηκῶν Ἥρας κλεῖθρα φέρων (schwerlich vor 133 p. Chr.), ferner ein κλειδουχῶν im Dienste der ägyptischen Gottheiten Isis, Serapis, Anubis, Harpokrates, von welchem ein ἱερεύς unterschieden wird, endlich ein κλειδουχήσας in dem Bruchstücke einer Inschrift. Die erste Inschrift schreibt dem κλειδοῦχος wieder ausdrücklich Schlüssel in der Mehrheit zu. Daß aber die älteren Urkunden nur weibliche κλειδοῦχοι der Götter kennen, zeugt wieder für die ursprüngliche weibliche Natur dieses Amtes.

Viel seltener und erst bei Spätern erscheinen die Schlüssel, besonders in Verbindung mit dem Siegelringe, als ein hausherrliches Insigne, welches bei Erbschaften eine Rolle spielt[23]. In Wahrheit charakterisirt dasselbe den Hausherrn als seinen obersten ταμίας, wie denn in der Stelle der Digesten der sterbende Vater seiner Tochter Schlüssel und Siegelring custodiae causa übergibt, nicht um sie als Erbin einzusetzen. Der Hausherr mußte die wichtigsten Schlüssel selbst übernehmen, nachdem die alten einfachen Verhältnisse verwickelter geworden waren; und auch die Unzuverlässigkeit der Weiber hatte nach Aristophanes (A. 6.) die athenischen Männer

veranlaßt ihnen sogar die Schlüssel zu den Vorräthen an Nahrungsmitteln abzunehmen.

Wie in jener Beziehung auf Erbschaften die Schlüssel halb und halb das Besitzrecht am gesammten Vermögen symbolisiren, so auch bei einzelnen Objecten der zugehörige Schlüssel, wie z. B. die Uebergabe von Waaren durch die Einhändigung des Schlüssels zum Speicher bezeichnet wird [24]). Aehnlich ist es, wenn jetzt bei der feierlichen Einweihung eines neuen Gebäudes der Baumeister dasselbe dem Bauherrn in dem Symbole seines Schlüssels übergibt.

In verwandter Weise wird der Gebieter einer Stadt oder Festung durch den Besitz der Thorschlüssel charakterisirt [25]). So ist es in neueren Zeiten Sitte bei der Uebergabe einer Festung dem siegreichen Feinde oder bei dem feierlichen Einzuge des Feldherrn in eine Stadt diesem die Schlüssel zu überreichen. Auch hier läßt sich noch der Grundbegriff der ταμιεία erkennen; denn der Gebieter einer Stadt gilt als ihr ταμίας, wie Pindar P. 5, 66 den Battos ταμίας Κυράνας nennt.

Ganz verschieden ist es aber, wenn der Schlüssel nur eine Beziehung zu Thür oder Thor bezeichnet, nicht zu dem dadurch verwahrten. In diesem Sinne werden Janus und Portunus durch das Insigne des Schlüssels als Götter der Thüren oder Thore charakterisirt [26]), oder jener auch als Thürhüter des Himmels [27]). Ebenso wird Aeakos als Pförtner der Unterwelt κλειδοῦχος genannt und von ihm gesagt, er habe die Schlüssel des Hades [28]). Hier kann der Plural auffallen, weil es sich nur um das einzige Thor des Hades handelt. Aber es wird zu denken sein, daß dieses der Sicherheit wegen mit mehreren Schlössern versehen ist, wie auch sonst κλῇδες einer einzigen wohlverwahrten Thür erwähnt werden [29]).

Andere symbolische Anwendungen des Schlüssels erscheinen sehr zweifelhaft. Ueber die seltsame Deutung auf leichtes Gebären (A. 3) ist oben gesprochen. Wenn aber in dem Ausdrucke κλὴς ἐπὶ γλώσσῃ [30]) von den neueren Interpreten der Schlüssel als Symbol des Stillschweigens verstanden und dieses auf eine fingirte Ceremonie der Mysterien zurückgeführt ist, so haben die Scholien zu Sophokles κλὴς richtiger als Riegel genommen. Jener Ausdruck besagt nichts anders

als die Thür vor dem Munde Theogn. 421, vgl. ἀθυρόστομος, ἀθυρόγλωσσος. Aehnlich ist auch Eur. Med. 661 καθαρὰν (leg. καθαρᾶν) ἀνοίξαντα κλῇδα φρενῶν, wo ἀνοίγειν nur auf den Riegel, nicht auf den Schlüssel paßt.

B. Bei den Juden und in der H. Schrift.

Im Alten Testament findet sich eine symbolische Anwendung des Schlüssels nur bei Jesaias 22, 15 ff.: „So spricht der Herr Herr Zebaoth: Gehe hinein zum Schatzmeister Sebna dem Hofmeister (hebr. ascher-al-habâjith, Sept. τὸν ταμίαν) und sprich zu ihm; .... 19. Und ich will dich von deinem Stande stürzen, und von deinem Amte will ich dich entsetzen (ἀφαιρεθήσῃ ἐκ τῆς οἰκονομίας σου καὶ ἐκ τῆς στάσεώς σου). 20. Und zu der Zeit will ich rufen meinem Knecht Eliakim, dem Sohn Hilkia. 21. Und ich will ihm deinen Rock anziehen und mit deinem Gürtel gürten und deine Gewalt (τὸ κράτος καὶ τὴν οἰκονομίαν) in seine Hand geben, daß er Vater sei derer, die zu Jerusalem wohnen, und des Hauses Juda. 22. Und will die Schlüssel (τὴν κλεῖδα) zum Hause David auf seine Schulter legen, daß er aufthue und niemand zuschließe, daß er zuschließe und niemand aufthue."

Es handelt sich hier um das Amt des Hausmeisters oder Majordomus im Hause Davids, d. h. am königlichen Hofe zu Jerusalem, welches von Sebna auf Eliakim übergehen soll. Dieser Eliakim wird auch 2 Kön. 18, 18. 37 und 19, 2 als Hofmeister oder richtiger Hausmeister des Königs Hiskia von Juda erwähnt. Dasselbe Amt erscheint ferner 1 Kön. 4, 6 unter den hohen Staats- und Hofämtern Salomos, den sogenannten Fürsten (ἄρχοντες), und 1 Kön. 16, 9—18, 3 am Hofe der Könige von Israel. Der hebräische Titel ist al-habâjith, wörtlich über das Haus, in der Septuaginta regelmäßig durch οἰκονόμος wiedergegeben, nur in der Stelle des Jesaias durch ταμίας, wo aber das Amt durch οἰκονομία bezeichnet ist. Dieses Hofamt ist aber ohne Zweifel aus dem Hausamte hervorgegangen, wie es Joseph im Hause

des Potiphar bekleidete, s. Gen. 39, 4. „Der setzte ihn über sein Haus (hebr. al-bêthô von bâjith Haus), und alles, was er hatte, that er unter seine Hände", weshalb auch Joseph in Test. XII patr. p. 715 ganz richtig ein οἰκονόμος des Potiphar genannt wird. Auch schon bei Abraham hat Elieser, nach Gen. 24, 2 der älteste seiner Knechte, welcher aller seiner Habe vorstand, eine ähnliche Stellung. Im N. T. wird das Amt des οἰκονόμος oder Haushalters nur in parabolischen oder metaphorischen Darstellungen erwähnt. Aus der Parabel vom ungerechten Haushalter, Luc. 16, 1—8 erhellt, daß der οἰκονόμος (dessen Amt durch οἰκονομία und οἰκονομεῖν bezeichnet wird) die Vorräthe von Oel und Getreide unter seiner Aufsicht hat. Aus Luc. 12, 42 sieht man, daß der Haushalter über das Gesinde gesetzt war, insbesondere aber das Geschäft hatte diesem die Nahrung (σιτομέτριον) herauszugeben[31]). In Gal. 4, 2 erscheint der οἰκονόμος dem Vormunde (ἐπίτροπος) eines unmündigen Erben zur Seite, offenbar als Administrator. Es kann kein Zweifel sein, daß dieser neutestamentliche οἰκονόμος im Wesentlichen nichts anders ist als der al-habâjith des A. T., welchen die Septuaginta gleichfalls οἰκονόμος nennt, ein Mal auch ταμίας, nach Moer. p. 172 der echte attische Ausdruck statt des vulgären οἰκονόμος. Aber der biblische al-habâjith oder οἰκονόμος entspricht in seiner Stellung nicht so sehr dem griechischen ταμίας als der ταμία; namentlich ist für beide das Ausmessen des Getreides an das Gesinde charakteristisch[32]). Im Wesentlichen hat der biblische οἰκονόμος dasselbe Schlüsselamt, welches im Occidente ursprünglich der Hausfrau gehört; daß dieses bei den Juden von alter Zeit her als ein männliches erscheint, hängt mit der im Oriente altherkömmlichen niedern Stellung des weiblichen Geschlechtes zusammen.

Wenn nun von Jesaias als das charakteristische Insigne des al-habâjith ein Schlüssel genannt ist (denn auch der Urtext hat den Singular), so zeugt der von Luther dafür gesetzte Plural von dem richtigen Gefühle, daß dieser Schlüssel ein Symbol des Amtes der Schlüssel ist. Wir haben aber schon Fälle gesehen, wo dieses symbolisch durch einen einzigen Schlüssel bezeichnet war, und dies konnte bei dem königlichen Majordomus um so mehr geschehen, weil dieser

das Schlüsselamt ohne Zweifel nur noch nominell hatte. Besonders beachtenswerth ist aber noch Folgendes. Gerade wie bei Kallimachos die Priesterin den symbolischen Schlüssel auf der Schulter trägt (A. 20), so wird bei Jesaias dem Eliakim der Amtsschlüssel auf die Schulter gelegt. Offenbar ist dieser Platz für den praktischen Gebrauch eben nicht geeignet und ein Merkmal dafür, daß der Schlüssel nur das symbolische Amtszeichen war und zum wirklichen Gebrauche eben so wenig dienen sollte als unser Kammerherrenschlüssel. Der Schlüssel des Hauses David ist hiernach nicht etwa der Schlüssel zum Hause Davids, sondern das Amtszeichen der Schlüsselgewalt des al-habâjith oder οἰκονόμος im Hause Davids.

Das Neue Testament zeigt eine metaphorische Verwendung des Schlüssels zuerst Luc. 11, 52 in dem einen Wehe über die Schriftgelehrten: „Wehe euch Schriftgelehrten (νομικοῖς), denn ihr den Schlüssel der Erkenntniß habt (ὅτι ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως). Ihr kommt nicht hinein, und wehret denen, so hinein wollen." Bei Matthäus 23, 13 ist das entsprechende Wehe: „Wehe euch Schriftgelehrten (γραμματεῖς) und Pharisäern, ihr Heuchler, die ihr das Himmelreich zuschließet vor den Menschen; ihr kommt nicht hinein, und die hineinwollen, laßt ihr nicht hineingehen." Bei der Stelle des Lucas haben sich schon seit den ersten Jahrhunderten zwei entgegengesetzte Deutungen des ἤρατε gegenübergestanden. Nach der einen ist es sustulistis, ihr habt weggenommen, entzogen, beseitigt, nach der andern tulistis, in vos suscepistis, woran sich Luther's habt anlehnt. Die erste Auffassung ist von den neueren Interpreten, namentlich auch von Meyer, vorgezogen, scheint mir aber nicht zulässig. Denn wenn in der parallelen Stelle des Matthäus den Schriftgelehrten ein Zuschließen zugeschrieben wird, so ist ihnen damit offenbar der Gebrauch eines Schlüssels beigelegt, und auch bei Lucas muß man nach Vergleichung der andern Stelle das Wehren des Eintritts auf ein Zuschließen und folglich auf einen Schlüssel der Schriftgelehrten zurückführen. Dieser Schlüssel kann aber nicht wohl ein anderer sein als der allein erwähnte der Gnosis. Christus kann also den Schriftgelehrten nicht vorwerfen, daß sie diesen Schlüssel überall

beseitigt haben, sondern nur, daß sie ihn auf verkehrte Weise nur zum Zuschließen, nicht zum Aufschließen gebrauchen.

Aber auch die andere Erklärung des ἤρατε bedarf der schärferen Bestimmung und festeren Begründung. Schon ältere Interpreten haben ganz gut den Ausdruck ἄχθος αἴρειν verglichen. Es ist aber weiter zu beachten, daß αἴρειν nicht eben selten die Bedeutung tragen annimmt, und zwar insbesondere auf den Schultern tragen. So Callim. in Cer. 34 ἀνδρογίγαντας ὅλαν πόλιν ἀρκίος (für ἀρκίους) ἆραι, wo Ruhnken Ep. Crit. 170 durch humeris tollere, ferre erklärt unter Berufung auf die nachgeahmte Stelle Eur. Ph. 1138 γίγας ἐπ' ὤμοις γηγενὴς ὅλην πόλιν φέρων, und so öfter ἐπ' ὤμων αἴρειν und ähnlich[33]). So auch im N. T. vom Simon von Cyrene Matth. 27, 32, Marc. 15, 21 ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ (Luth. daß er ihm sein Kreuz trüge), wogegen Luc. 23, 26 ἐπέθηκαν αὐτῷ τὸν σταυρὸν φέρειν, wobei offenbar das Tragen auf der Schulter gemeint ist. Auch bildlich ἆραι τὸν σταυρὸν Matth. 16, 24. Marc. 8, 34. 10, 21. Luc. 9, 23 (Luth. auf sich nehmen) wofür Luc. 14, 27 βαστάζειν τ. στ., Matth. 10, 38 freilich λαμβάνειν τ. στ. Bei dem Aorist ἆραι bleibt es überhaupt öfters zweifelhaft, ob die ursprünglichere Bedeutung auf sich nehmen oder die daraus abgeleitete tragen anzuerkennen sei. Dabei ist zu bemerken, daß diese letztere zunächst nur dem Aorist von αἴρω zukommt. Dieser kann nämlich nicht allein den momentanen Act des Aufhebens bezeichnen, sondern in Stellvertretung des Perfects (wie nicht selten die Aoriste, am bekanntesten φῦναι) die daraus hervorgehende dauernde Handlung, weshalb in mehreren der obigen Beispiele der Aorist ἆραι mit den Präsentien φέρειν oder βαστάζειν gleichsteht, wie φῦναι mit εἶναι. Dieser Gebrauch ist dann dahin fortgebildet, daß zuweilen selbst das Präsens αἴρειν die Bedeutung tragen zeigt. Man wird demnach die fraglichen Worte zu übersetzen haben „daß ihr den Schlüssel der Erkenntniß tragt", und obwohl ἆραι auch vom Tragen mit den Händen gesagt werden kann, doch mit Wahrscheinlichkeit das Tragen auf der Schulter verstehen, wie der Amtsschlüssel des Majordomus bei Jesaias getragen wird. Denn daß Christus, wenn er den Schriftgelehrten einen Schlüssel beilegt, dieselben als οἰκονόμοι gedacht habe,

läßt sich aus andern Stellen abnehmen, wo er sich verwandter bildlicher Auffassungen bedient. Wenn derselbe Matth. 13, 52 die Schriftgelehrten des Reiches Gottes mit einem Hausherrn vergleicht, der aus seinen Vorräthen altes und neues austheilt[34]), so versieht hier offenbar der Hausherr selbst das Amt des Haushalters, gerade wie bei den Griechen die Hausfrau selbst die ταμία sein kann (A. 11); statt des Hausherrn hätte in dem Vergleiche mit demselben Sinne der Haushalter genannt sein können. So hat denn auch Christus Luc. 12, 42 vgl. Matth. 12, 45 (A. 31) durch den Haushalter der Parabel das Amt der Apostel bezeichnet[35]), welche ja Schriftgelehrte des Reiches Gottes sein mußten. Die bildliche Bezeichnung οἰκονόμος ist dann auch den christlichen Lehrern geblieben; Paulus gebraucht diesen Ausdruck wiederholt von denselben[36]), und er ist auch in die Schriften der Kirchenväter übergegangen.

Durch den Ausdruck „ihr tragt den Schlüssel der Gnosis", ist in feiner Weise bezeichnet, daß die Schriftgelehrten als οἰκονόμοι τῆς γνώσεως auftreten, ohne es wahrhaft zu sein. Sie haben wohl das Amtszeichen, aber warten nicht des Amtes, was weniger deutlich hervortreten würde, wenn gesagt wäre „ihr habt die Schlüssel der Gnosis"[37]). Es ist aber Schlüssel der Gnosis so gesagt, daß der Genitiv dasjenige bezeichnet, was der Haushalter unter seiner Hut hat, wie auch bei den Profanschriftstellern in metaphorischen Ausdrücken der Genitiv bei κλῆδες in ähnlicher Weise gesetzt ist. Die Schriftgelehrten werden dadurch als seinsollende οἰκονόμοι oder ταμίαι τῆς γνώσεως bezeichnet. Wenn nun Christus bei Lucas hinzufügt „ihr kommt nicht hinein und wehret denen, so hineinwollen", so wird man am richtigsten verstehen, daß die Gnosis mit einer verschlossenen Vorraths- oder Schatzkammer verglichen werde (weniger gut nach Meyer mit einem verschlossenen Hause). Bei Matthäus 23, 13 ist statt dessen gesagt, daß die Schriftgelehrten das Himmelreich verschlossen halten. Daß dies auf dasselbe hinauskommt, ergibt sich besonders aus Matth. 13, 11. Marc. 4, 11. Luc. 8, 10, wo Christus zu den Jüngern sagt: ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια (τὸ μυστήριον Marc.) τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ (τῶν οὐρανῶν Matth.), und Eph. 6, 19, wo Paulus sich die Aufgabe zuschreibt γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγ-

γελίου. Denn hiernach besteht die wahre Gnosis in der Erkenntniß der Geheimnisse des Reiches Gottes oder auch des Evangeliums, was dasselbe bedeutet, da dies gerade das Evangelium vom Reiche Gottes ist Marc. 1, 14. Luc. 4, 43. 16, 16 oder kürzer vom Reiche Matth. 4, 23. 9, 35. 24, 14. Wer in das Himmelreich oder Reich Gottes eintritt, der schaut seine Geheimnisse und erwirbt die rechte Gnosis. Es muß aber, wie bei Lucas die Gnosis, so bei Matthäus das Himmelreich als eine wohlverschlossene Schatzkammer gedacht sein, welche von den Schriftgelehrten nicht, wie es ihres Berufes war, zugänglich gemacht ward. Wieder mit anderer Wendung des Bildes ist Col. 2, 3 das Geheimniß Gottes (d. h. des Reiches Gottes oder des Evangeliums) wie eine Schatzkammer gedacht, in der alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen sind [38].

Wenn es aber an sich glaublich scheint, daß die neutestamentliche Vergleichung der Lehrer mit den das Schlüsselamt habenden Haushaltern dem jüdischen Ideenkreise entstamme, so spricht dafür auch, daß in den talmudischen Schriften das Erklären der Schrift sehr gewöhnlich als ein Aufschließen (patach) bezeichnet wird [39]. Ganz folgerecht mußte den Schriftgelehrten auch ein Schlüssel (maphteach, von patach abgeleitet) zugeschrieben werden, wodurch sie dann als schlüsselhaltende Haushalter erschienen. Hier war dann die Schrift die Schatz- und Vorrathskammer, deren Inhalt durch die Erklärung erschlossen wurde.

Hiernach wird man die zweite und wichtigste Stelle Matth. 16, 19, wo Christus Petro verheißt „Und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben", sofort geneigt sein müssen dahin zu verstehen, daß Petrus zum geistigen Haushalter bestimmt werde; jedoch muß dieser Ausspruch im nächsten Abschnitt einer besondern Besprechung unterzogen werden.

In unmittelbarer Beziehung zu der Stelle des Jesaias steht eine Stelle der Offenbarung Johannis in dem Briefe an die Gemeine zu Philadelphia 3, 7. 8: „Das sagt der Heilige, der Wahrhaftige, der da hat den Schlüssel Davids, der aufthut und niemand zuschließet, der zuschließet und niemand aufthut. 8. Ich weiß deine Werke. Siehe ich habe vor dir

gegeben eine offene Thür, und niemand kann sie zuschließen." Die meisten Interpreten haben Schlüssel Davids für gleichbedeutend gehalten mit Schlüssel des Hauses David, was nicht leicht zu rechtfertigen ist. Erst neuere Erklärer, namentlich Hengstenberg, Ebrard, Düsterdieck, haben angenommen, daß der Sinn beider Ausdrücke verschieden sei, und daß durch den Schlüssel Davids der Herr, dem jene Worte in den Mund gelegt sind, als Nachfolger Davids, als Erbe seines Königshauses und seiner Königsmacht dargestellt werde. Diese Auffassung kann ich durch den anscheinend bisher übersehenen Umstand unterstützen, daß, wie bei Profanschriftstellern die Schlüssel mit dem Siegelringe das forterbende hausherrliche Recht symbolisiren (A. 23), so auch bei den Juden der einzelne Schlüssel in ähnlicher Bedeutung erscheint, indem in dem talmudischen Tractate Semachôt, welcher von den Ceremonien bei Trauerfällen handelt, c. 8 erwähnt wird, daß, wenn ein Verstorbener keinen Sohn hinterlassen habe, der Schlüssel und das Hausbuch an den Sarg gehängt werden, wie dies bei Samuel dem Kleinen (einem berühmten Rabbinen um 80 pr. Chr.) geschehen sei[40]. Der Schlüssel ist hier also deutlich das Symbol des hausherrlichen Rechtes, das durch den Todesfall in der Familie erloschen ist. Hr. Prof. Bernays in Breslau, dem ich die genauere Mittheilung jener Stelle verdanke, will entweder den Hausschlüssel oder den Kassenschlüssel verstehen. Der letztere würde am besten zu dem Hausbuche passen, offenbar den tabulae der Römer, und man müßte dann die Anschauung einer Zeit erkennen, in welcher bei den Juden baares Geld und Schuldforderungen bereits für den wesentlichsten Besitz galten. Aber ich möchte doch lieber glauben, daß jener Schlüssel ursprünglich der zur Vorraths- und Schatzkammer (θησαυρός) war, welche auch Matth. 13, 52 der Hausherr unter seiner unmittelbaren Obhut hat.

Wieder eine andere metaphorische Verwendung der Schlüssel enthält die Apokalypse 1, 18 in den dem Herrn in den Mund gelegten Worten „und habe die Schlüssel der Hölle und des Todes." Ohne Zweifel sind dies die Schlüssel zu den in der Schrift mehrfach erwähnten Thoren (Pforten) der Hölle (ᾍδου), Jes. 38, 10. Weish. Sal. 16, 3. Matth. 16, 18 und des Todes Hiob 38, 17. Ps. 9, 13.

Auch die Profanschriftsteller von Homer an kennen die festen Thore des Hades, durch welche derselbe wie eine feste Burg dargestellt wird. Wenn nun Christus die Schlüssel zu diesen Thoren hat, so charakterisirt ihn dies als siegreichen Eroberer des Hades und Ueberwinder des Todes (vgl. A. 25), und es sagen also jene Worte im Grunde nichts anderes als das Paulinische „Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo dein Sieg?" 1 Cor. 15, 55. — Der Schlüssel des Abgrunds Offenb. 9, 1. 20, 1 hat nur insoweit einen symbolischen Sinn als der Abgrund selbst, welchem ein verschließbarer Eingang zugeschrieben wird.

II. Das christliche Amt der Schlüssel in der H. Schrift.

A. Die Schlüssel Petri.

Unter allen bildlichen Verwendungen der Schlüssel ist die bedeutsamste diejenige, welche in Christi an Petrus gerichteten Worten Matth. 16, 19: „Und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben" enthalten ist. An sich betrachtet ist dieser Ausspruch mehrdeutig, wie überhaupt das Symbol der Schlüssel. Jedoch verdienen unter den verschiedenen Deutungen, welche versucht sind, nur zwei eine nähere Betrachtung und Würdigung. Nach der gewöhnlichsten Auffassung wird Petrus durch jene Worte gleichsam zum Pförtner des Himmelreiches designirt und von ihm abhängig gemacht, wer in dasselbe eingelassen werden solle oder nicht. Hiergegen erhebt sich das Bedenken, daß einerseits die Schlüssel nur selten und in der H. Schrift niemals als Symbol des Pförtneramtes dienen, und anderseits daß dieses Amt noch weniger zu metaphorischen Anwendungen auf das geistige Gebiet benutzt ist. Dagegen die andere Erklärung, welche die an Petrus verheißenen Schlüssel als das Symbol des Amtes eines Oekonomos faßt, hat die gewichtigsten Analogien für sich. Wir haben gesehen, daß bei den Occidentalen die Schlüssel (seltner ein einzelner Schlüssel) das regelmäßige Symbol der ταμιεία sind, welche hier vorzugsweise der Hausfrau zukommt, und daß auch bei den Juden von

alter Zeit das Insigne des Schlüssels als Andeutung des Schlüsselamtes den Hausmeister (οἰκονόμος) bezeichnete. Wir haben ferner gesehen, daß nicht allein bei den Griechen von der ταμιεία und ihrem Symbole der Schlüssel vielfache metaphorische Anwendung gemacht wird, sondern auch im neuen Testamente die Lehrer als οἰκονόμοι und in dieser Eigenschaft als schlüsselführend dargestellt werden. Es ist sogar klar geworden, daß der den jüdischen Schriftgelehrten Luc. 11, 52 in diesem Sinne beigelegte Schlüssel der Gnosis wegen Matth. 23, 13 zugleich für den Schlüssel des Himmelreichs gelten muß. Hiernach kann es schwerlich zweifelhaft sein, daß Petrus von Christus durch die Verheißung der Schlüssel des Himmelreichs zum geistigen Oekonomos bestimmt worden. Dies haben auch manche ältere und neuere Interpreten nicht verkannt [41], sind aber dabei in den Fehler verfallen, gleichzeitig eine mehrfache symbolische Bedeutung der Schlüssel zu statuiren. So hat Meyer einerseits anerkannt, daß Petrus durch die Schlüssel als οἰκονόμος bezeichnet werde, anderseits aber verstanden, es werde ihm die Gewalt verheißen die Aufnahme in das (mit einem Hause verglichenen) Himmelreich oder die Ausschließung aus demselben zu bestimmen, also die Obhut der Eingangsthür des Himmelreichs. Eine solche konnte aber der Oekonomos höchstens als Vorgesetzter des Pförtners haben, ohne daß sie irgend charakteristisch für ihn wäre. Seine Schlüssel sind, wie die der Hausfrau, die zu den Vorrathsräumen, nicht zu der Hausthür, und wir haben gesehen, daß auch bei den metaphorischen Verwendungen des Oekonomos im N. T. immer nur seine Aufsicht über die Vorräthe des Hauses in Betracht kommt. Kurz Meyer hat die Schlüssel des Haushalters und die des Pförtners mit einander vermengt. Das könnte aber, weil es bei dem Redenden selbst eine Unklarheit der Vorstellung voraussetzt, nur dann allenfalls geduldet werden, wenn eine einfachere Interpretation sich unmöglich zeigen sollte. Mit ähnlicher tadelnswerther Vermengung erkennt unter den ältern Erklärern Polycarpus Lyser [42]) in den Schlüsseln nicht allein das Insigne des οἰκονόμος, sondern auch das Symbol einer Gewalt, wie sie Fürsten durch die Ueberreichung der Stadtschlüssel zuerkannt wird. Am klarsten und richtigsten hat Melanchthon die Bedeutung der Schlüssel aufgefaßt [43]). Nur hat er unmittelbar an das Schlüssel=

amt der Hausfrau angeknüpft, ohne des biblischen Haushalters zu gedenken, und hat dann den Fehler begangen, den Begriff des kirchlichen Schlüsselamtes zu einem Umfange zu erweitern, welcher durch die Vergleichung mit dem Amte der Hausfrau und des Hausmeisters nicht gerechtfertigt werden kann, s. Abschn. IV. B.

Es ist also anzuerkennen, daß Petrus durch das Symbol der Schlüssel rein zum geistigen οἰκονόμος bestimmt werde, und zwar in demjenigen Sinne, wie er durch die wesentliche Bedeutung des häuslichen Schlüsselamtes gefordert wird, nämlich als Aufseher über Vorräthe und Schätze, um aus diesen auszutheilen oder den Zugang zu ihnen zu eröffnen. Diese Aufgabe ist von dem älteren Interpreten Cameron sehr richtig dadurch bezeichnet, daß er Petrus durch die Verheißung der Schlüssel zum promuscondus bestimmt werden läßt; ausführlicher ist sie von Melanchthon und Lyser beschrieben (A. 41. 43), nur daß der letztere allerlei Ungehöriges zumengt. Von welcher Art die von dem geistigen Haushalter verwalteten Güter sind, darüber ist später zu sprechen; jetzt bleibt zunächst noch zu fragen, wie das Himmelreich zu denken ist, dessen Schlüssel an Petrus verheißen werden. Es darf als bekannt vorausgesetzt werden, daß dieser dem Matthäus eigenthümliche Ausdruck, synonym mit Reich Gottes, das durch Christus zu begründende geistige Messiasreich bezeichnet. Auf den ersten Blick bietet sich nun die an sich ganz angemessene Auffassung, daß dieses Himmelreich, wie auch Meyer angenommen hat, mit einem Hause verglichen werde, und daß somit Petrus die Schlüssel desselben in demselben Sinne erhalte, wie z. B. der Hausfrau die Schlüssel des Hauses beigelegt werden (A. 5), d. h. daß ihm das Amt des Haushalters im Himmelreiche übertragen werde und damit die Aufsicht über seine Vorraths- und Schatzkammern. Aber da in Matth. 23, 13, wie oben gezeigt, das Himmelreich, unter Beziehung auf das Schlüsselamt, vielmehr als Schatzkammer gedacht ist, so kann es richtiger scheinen, auch hier dasselbe Bild anzuerkennen, wie dies Melanchthon gethan hat [44]). Dann sind die Schlüssel nur die zur Thür dieser Vorrathskammer, wobei der Plural die Schlüssel wie in früheren Fällen (A. 26. 28. 29) auf mehrere Schlösser der einen Thür zu beziehen ist oder auch auf verschiedene verschlossene Räume und Behälter

innerhalb des Vorrathshauses (ταμεῖον). Da aber der Vorrathsraum speciell das Gebiet des οἰκονόμος ist, so kommen beide Auffassungen im Wesentlichen auf dasselbe hinaus. Uebrigens ist bei der Mannichfaltigkeit der bildlichen Vorstellungen, durch welche im N. T. das Wesen des Himmelreichs veranschaulicht wird, auch keineswegs undenkbar, daß es hier, abweichend von der andern Stelle, mit einem Hause verglichen sei.

B. Binden und Lösen.

Die eben behandelte Schriftstelle Matth. 16, 19 lautet vollständiger: „Und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben. Alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein." Der Ausspruch vom Binden und Lösen (δεῖν und λύειν) findet sich in sehr ähnlicher Fassung auch Matth. 18, 18. Was aber diese Ausdrücke sagen wollen, darüber sind seit der Zeit der Kirchenväter sehr mannichfaltige Ansichten aufgestellt. Die verbreitetste und auch von den Reformatoren einstimmig angenommene Auffassung nimmt an, daß die Joh. 20, 23 von Christus den Jüngern ertheilte Macht Sünden zu vergeben und zu behalten (ἀφιέναι und κρατεῖν ἁμαρτίας) mit der zu binden und zu lösen identisch sei. Dies läßt sich aber, wie auch Meyer bemerkt hat, sprachlich nicht rechtfertigen. Denn wenn auch λύειν ἁμαρτίας gleichen Sinn mit ἀφιέναι ἁμ. haben kann, so ist doch ein entgegengesetztes δεῖν ἁμαρτίας, gleichbedeutend mit κρατεῖν ἁμ., nicht nachzuweisen. Auch könnte unmöglich ὃ ἐὰν δήσῃς (λύσῃς) oder, wie Matth. 18, 18 steht, ὅσα ἐὰν δήσητε (λύσητε) statt ἃς ἂν ἁμαρτίας δήσῃς (λύσῃς) oder δήσητε (λύσητε) gesetzt sein. Außerdem spricht gegen die Identität beider Verheißungen, daß Joh. 20, 23 das Vergeben voransteht, dagegen in den beiden Stellen des Matthäus das Lösen den zweiten Platz hat, so daß hier auf das Binden der Hauptnachdruck fällt. Weitere Gründe werden sich unten bei der genaueren Betrachtung der Johanneischen Stelle ergeben. Andere Deutungen von binden und lösen sind in Meyer's Commentar kurz, aber

bündig widerlegt, oder bedürfen der Widerlegung nicht. Die einzige, welche einen festen Grund und Boden hat, ist die von Lightfoot aufgestellte und auch von Meyer gebilligte. Nach einem solennen in zahlreichen Beispielen erscheinenden Sprachgebrauche des Talmud wird nämlich assôr (binden) und hattêr oder scharê (lösen) von den Rabbinen gesagt, welche etwas für verboten oder erlaubt erklären [45]. Bei der Einsetzung der Rabbinen wurde ihnen ausdrücklich die Macht übertragen zu binden und zu lösen oder zu erklären, was gebunden und gelöst sei [46]. Auch Josephus in der Schilderung der Macht, welche die Pharisäer unter der Königin Alexandra erlangt hatten, schreibt ihnen das Lösen und Binden zu [47]), ohne daß ein genügender Grund vorhanden wäre hier in dieser Formel einen andern Sinn zu suchen, als den sie im Talmud hat. Endlich scheint auch in dem, was Christus Matth. 23, 4 von den Schriftgelehrten und Pharisäern sagt: „Sie binden aber schwere und unerträgliche Bürden und legen sie den Menschen auf den Hals", von Lightfoot richtig eine Beziehung auf jenes Binden der Rabbinen erkannt zu sein, obgleich hier Meyer anders erklärt [48]).

Eine kräftige Bestätigung der Erklärung von binden und lösen als verbieten und erlauben liegt darin, daß dieselbe in beiden Stellen des Matthäus sich ungezwungen dem Zusammenhange fügt. In der ersten liegt kein unmittelbarer Grund vor die Gewalt zu binden und zu lösen mit der Schlüsselgewalt identisch zu glauben, wie in alter und neuer Zeit vorherrschend geschehen ist; wohl aber erscheint es kaum denkbar, daß jene nicht zu dieser in inniger Beziehung stehen oder, wie Meyer sich ausdrückt, ein nothwendiges Zugehöriges zu ihr bilden sollte. Meyer erkennt nun den Zusammenhang beider Verheißungen darin, daß alles von Petrus Verbotene die Zulassung zum Himmelreiche hindern solle, indem er den Sinn der zweiten folgendermaßen umschreibt: „Von deiner Bestimmung, welche gültig sein soll vor Gott, wird es abhängen, was als verboten zum Himmelreiche unfähig machen wird, und was als erlaubt die Aufnahme in dasselbe nicht hindern wird". Aber da das Schlüsselamt Petri, wie nachgewiesen, mit der Aufnahme ins Himmelreich nichts zu thun hat, so ist auch jener Zusammenhang nicht der richtige. Eine andere Auf-

fassung ergibt sich alsbald, wenn man fragt, woher denn die bildlichen Ausdrücke binden und lösen entlehnt sind. Es bietet sich hier folgende Erklärung. Die alte Sitte Gefäße werthvollen Inhaltes zuzubinden und durch einen künstlichen Knoten zu verwahren[49]), findet sich noch in einer Zeit, wo Schlüssel längst üblich waren[50]). Offenbar war es also die Sache des Haushalters nicht bloß auf- und zuzuschließen, sondern auch zu binden und zu lösen. Wenn nun die Lehrer in der jüdischen Anschauung als geistige Haushalter galten, so war es natürlich ihnen auch ein Binden und Lösen zuzuschreiben. Durch das Binden wird der Inhalt einer Truhe dem Gebrauche entzogen und seine Benutzung verwehrt. Somit konnte binden sehr gut als bildlicher Ausdruck für das Verbieten der Rabbinen angewandt werden, lösen für das Erlauben. Dieses Binden und Lösen war aber, wo es in den gehörigen Schranken blieb, in Wahrheit nur ein Lehren, was durch das Gesetz gebunden und gelöst, verboten und erlaubt sei (A. 46). Es umfaßt aber dieser Gegensatz den gesammten religiös-sittlichen Inhalt des Gesetzes, obgleich anscheinend das positiv gebotene darin keinen Platz hat. Aber in den ähnlichen Gegensätzen θέμις und οὐ θέμις, ὅσιον und ἀνόσιον, fas und nefas bezeichnen θέμις, ὅσιον, fas zugleich was nach göttlichem Rechte erlaubt und was dadurch geboten ist. Diesen Ausdrücken wird das jüdische gelöst ursprünglich gleichstehen, obgleich im talmudischen Sprachgebrauche zufolge des Characters der talmudischen Gesetzlehre nur die negative Seite des Begriffs (nicht verboten) hervorzutreten scheint. Es liegt allen jenen Gegensätzen die Idee zu Grunde, als trete das göttliche Gesetz nur prohibitiv und die menschliche Freiheit beschränkend auf, und gerade das alttestamentliche Gesetz trägt diesen Character in auffallendem Maße, wie denn unter den zehn Geboten nur das dritte und vierte positiv gehalten sind. Kurz das Binden und Lösen der Rabbinen ist in Wahrheit nichts anderes als Interpretation des Gesetzes. Es wird Abschn. III. A. gezeigt werden, daß in der judenchristlichen Kirche sich das richtige Verständniß dieses Sinnes der Formel erhalten hatte, was zugleich eine wichtige Bestätigung dieser Auslegung bietet.

Wenn nun der Herr Petro neben den Schlüsseln des Himmelreichs zugleich die Macht zu binden und zu lösen verheißt, so ist damit

einerseits in dem Bilde vom Haushalter fortgefahren; anderseits aber besteht zwischen den beiden Verheißungen auch das engste innere Verhältniß. Die Schlüssel des Himmelreichs beziehen sich, wie wir gesehen haben, auf die Kundmachung des Evangeliums; das Binden und Lösen geht auf das Gesetz. Somit wird Petrus zum Lehrer nicht allein des Evangeliums, sondern auch des Gesetzes bestimmt. Diese Auffassung wird durch verschiedene ähnliche Zusammenstellungen bei Matthäus bestätigt. In der Mahnung der Bergpredigt 6, 33: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit" werden das Gottesreich und die Gerechtigkeit als die wesentlichen Objecte des christlichen Strebens bezeichnet. Da aber die Gerechtigkeit nach dem alttestamentlichen Begriffe, welcher von Meyer hier mit Recht anerkannt ist, darin besteht das Gesetz zu erfüllen, so correspondirt diese Vorschrift mit der auf Gottesreich und Gesetz bezüglichen Verheißung an Petrus. Ebenso stimmt dazu die Zusammenstellung in der zweiten und dritten Bitte des Vaterunsers 6, 10: „Dein Reich komme. Dein Wille geschehe auf Erden wie im Himmel"; denn der Wille Gottes ist im Gesetze kundgegeben. In 7, 21 wird das Verhältniß des Gottesreiches und des Gesetzes näher bezeichnet: „Es werden nicht alle, die zu mir sagen Herr, Herr! in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen thun meines Vaters im Himmel." Das Thun gegen den Willen Gottes wird gleich nachher V. 23 als Handeln gegen das Gesetz bestimmt. Somit sagt jener Ausspruch, daß die Erfüllung des Gesetzes eine Vorbedingung der Zulassung ins Himmelreich sei, aber nicht die einzige Bedingung, weil wesentlich auch dazu gehöre, daß man Christus als Herr bekenne. Endlich gehört auch hierher Matth. 13, 52, wo Christus den christlichen Schriftgelehrten einem Hausvater vergleicht, der aus seinem Vorrathe Neues und Altes (καινὰ καὶ παλαιά) hervorträgt. Denn die schon in den Clementinischen Homilien und Recognitionen[50b]) und von Chrysostomus, dann von den Reformatoren[51]), unter den Neueren von Olshausen angenommene Deutung auf altes und neues Testament, Gesetz und Evangelium, obgleich von Meyer für eine dogmatische Beschränkung erklärt, erscheint doch als eine ungezwungene. Man vergleiche besonders, wie Christus Matth.

9, 17 seine Lehre als den neuen Wein (οἶνος νέος) den alten Schläuchen des Gesetzes (ἀσκοὶ παλαιοί) gegenüberstellt. Sehr beachtenswerth ist aber, daß in allen erwähnten Zusammenstellungen das Gesetz ganz consequent den zweiten Platz einnimmt.

Die zweite Stelle, in welcher das Binden und Lösen erscheint, ist Matth. 18, 15 ff.: „Sündiget aber dein Bruder an dir, so gehe hin und strafe ihn zwischen dir und ihm allein. Höret er dich, so hast du einen Bruder gewonnen. 16. Höret er dich nicht, so nimm noch einen oder zween zu dir, auf daß alle Sache bestehe auf zweier oder dreier Zeugen Munde. 17. Höret er die nicht, so sage es der Gemeine (ἐκκλησία). Höret er die Gemeine nicht, so halte ihn als einen Heiden und Zöllner. 18. Wahrlich ich sage euch: was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein; und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel los sein. 19. Weiter sage ich euch: Wo zween unter euch eins werden, warum es ist, daß sie bitten wollen, das soll ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel. 20. Denn wo zween oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen."

Meyer hat auch hier die allein berechtigte Interpretation von binden und lösen als verbieten und erlauben mit Recht festgehalten, aber den Zusammenhang von V. 18 mit dem Vorhergehenden und Folgenden wenig einleuchtend dargestellt: „Zu solcher Gleichstellung mit dem Heiden und Zöllner seid ihr (die Apostel) befugt vermöge eurer Gewalt zu binden und zu lösen; dieser eurer Gewalt über Erlaubt und Verboten zu bestimmen darf sich kein hartnäckiger Widerstand entgegensetzen, ohne daß der Widersetzliche zur Strafe die Entziehung eurer Gemeinschaft erfahre. Göttlich gültig ist ja jene euere Binde- und Lösemacht, und euer vereintes Gebet in der Ausübung dieser Macht ist der göttlichen Erfüllung gewiß."

Um Richtigeres zu finden, ist zunächst der Sinn von V. 15—17 festzustellen, welcher im Grunde sehr klar und einfach erscheint, so vielfach auch die Stelle gemißdeutet und gemißbraucht ist. Es han-

delt sich hier durchaus nicht um Sünden im Allgemeinen, sondern, wie auch Meyer anerkannt hat, um Vergehen eines Christen gegen einen andern [52]), wie auch V. 21 ff. und in der parallelen Stelle Luc. 17, 3 ff. Der in V. 15—17 angeredete ist der Gekränkte. Er soll seinen Gegner zuerst unter vier Augen zur Rede stellen, natürlich um ihn dahin zu bringen, daß er sein Unrecht einsehe und gutmache. Wenn dies nicht hilft, soll er unter Zuziehung von Zeugen seine Vorstellungen wiederholen, und wenn auch dies nicht zum Ziele führt, die Sache vor die Gemeine bringen. Wenn der Verklagte auch auf diese nicht hört, d. h. wenn er sich durch ihren Ausspruch, falls dieser die Beschwerde als gerechtfertigt anerkennt, nicht bestimmen läßt sein Unrecht gutzumachen, soll der Kläger ihn gleich einem Heiden und Zöllner halten. Es liegt am Tage, wie ganz ohne Grund auf den letzten Ausspruch der Bann begründet ist. Auch Meyer hat anerkannt, daß von der förmlichen Excommunication nicht die Rede sei, behauptet aber, dieselbe sei eine nothwendige Folge der Vorschrift, was nicht ganz einleuchtet. Weder wird der hartnäckige Schuldige durch einen Beschluß der Gemeine für einen Heiden und Zöllner erklärt, noch werden alle Glieder der Gemeine, wenn er auf das Urtheil der Gemeine nicht achtet, verpflichtet ipso jure ihn so zu betrachten und zu behandlen. Nur dem Beeinträchtigten wird, wenn alle jene Versuche zu seinem Rechte zu kommen fehlgeschlagen sind, anheimgegeben den Schuldigen wie einen Heiden und Zöllner zu halten, d. h. nach der natürlichsten Auffassung, er wird von aller weiteren Rücksichtnahme entbunden und berechtigt sein Recht bei dem Gerichte der weltlichen Obrigkeit zu suchen, wie es einem Heiden und Zöllner gegenüber von Anfang an in der Ordnung gewesen wäre. Diese in V. 15—17 enthaltene Anweisung bezieht sich, obgleich in einem Gespräche mit den Aposteln enthalten, offenbar, wie schon die Erwähnung der Gemeine zeigt, nicht auf den engen Kreis der Apostel, in welchem ja auch Christus der natürliche Richter war, sondern auf die Gesammtheit der Gläubigen. Auch Paulus 1 Cor. 6 tadelt es scharf, wenn die Brüder bei ihren Streitigkeiten unter einander vor der heidnischen Obrigkeit, nicht in der Gemeine der Heiligen, Recht suchen, aber ohne das hier

einzuschlagende Verfahren genauer zu bestimmen; es scheint an die Wahl von Schiedsrichtern gedacht zu werden.

Es fragt sich nun, inwiefern sich in jenem von Christus angeordneten Verfahren ein Binden und Lösen finde, auf welches die Zusicherung in V. 18 sich beziehen könne. Wie Meyer sich das Verhältniß gedacht habe, ist ziemlich dunkel. Er betrachtet die Apostel als die in V. 18 angeredeten und leugnet ausdrücklich, daß mit der Anrede die Gemeine gemeint sei. Wenn er nun aber die Gleichsetzung mit dem Heiden und Zöllner in der Art auf die apostolische Macht zu binden und zu lösen begründet, daß sie als Strafe für die hartnäckige Nichtachtung jener Macht erscheine, so ist zu erinnern, daß von einer Thätigkeit der Apostel in V. 15—17 gar nicht die Rede ist, wofern nicht unter der Gemeine die Apostel zu verstehen sind, was gerade Meyer in Abrede stellt. Das allerdings scheint derselbe richtig erkannt zu haben, obgleich es nicht ganz bestimmt ausgesprochen ist, daß die Macht zu binden und zu lösen nicht in dem als einen Heiden und Zöllner halten thätig sei, welches dem Kläger anheimgegeben wird. Somit bleibt nur übrig in dem Verfahren der Gemeine ein Binden und Lösen zu suchen. Ein solches ist aber auch gerade bei der richtigen Auffassung dieser Ausdrücke hier nicht schwer zu finden. Offenbar hat die angerufene Gemeine ein Urtheil darüber zu fällen, ob der Verklagte wirklich Unrecht gethan habe. Das kann nur geschehen, indem sie entscheidet, ob sein Handeln durch das göttliche Gesetz verboten oder erlaubt, gebunden oder gelöst sei, oder nach der abgekürzten Ausdrucksweise, indem sie bindet oder löset. Dieses Binden oder Lösen hat aber hier in der Anwendung auf bestimmte verklagte Handlungen bestimmter Personen einen gerichtlichen Character. In V. 18 wird dann die Autorität dieses richtenden Urtheils, des Bindens und Lösens der Gemeine bekräftigt. Die Gemeine konnte um so eher mit ihr angeredet werden, weil ja die Gesammtheit der Apostel gewissermaßen ihr Embryo bildet. Die folgenden Verse sagen dann, daß die göttliche Kraft der Entscheidungen der Gemeine nicht von der Zahl der Versammelten abhängt, sondern davon, daß sie auf Christi Namen und unter seiner geistigen Gegenwart zusammen sind. Was sie dann durch vereintes Gebet vom Vater erflehen, werden sie

erhalten, also namentlich auch, wenn sie um Erleuchtung flehen um richtig zu binden und zu lösen.

C. Sünden vergeben und behalten.

Die schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche aufgekommene und bis in die neuesten Zeiten vorherrschend gebliebene Annahme, daß das *Sünden vergeben und behalten* Joh. 20, 23 mit dem Binden und Lösen identisch sei, hat ihre natürliche Veranlassung einerseits in der Sinnesähnlichkeit von *lösen* und *vergeben* (erlassen), anderseits in der auffallenden Uebereinstimmung der bei den Zusagen hinsichtlich des Bindens und Lösens und des Sündenvergebens und Sündenbehaltens gebrauchten Formeln[52b]). Wenn Christus Joh. 20, 23 den Jüngern zusagt: „*Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten*“, so kann man allerdings kaum umhin zu glauben, daß dies zu den so ähnlich gehaltenen Zusagen über das Binden und Lösen wenigstens in einer innigen Beziehung stehe, wenn die Identität, wie nachgewiesen, nicht angenommen werden darf. Welcher Art aber ist diese Beziehung?

Es muß zunächst durch unbefangene Betrachtung der wahre Sinn der Zusage bei Johannes festgestellt werden. Dieselbe wird dort von Christus ertheilt, als er nach seiner Auferstehung am Abend desselben Sonntages plötzlich unter den in einem verschlossenen Zimmer versammelten Jüngern erschienen ist. Dasselbe Zusammensein wird von Lucas 24, 36 ff. mit derselben Zeitbestimmung (vgl. 24, 13. 21. 33) erzählt, und zwar fand es nach V. 33 zu Jerusalem statt. Nicht weniger ist dasselbe offenbar auch Marc. 16, 14. 15 (in dem apokryphen Anhängsel dieses Evangeliums 16, 9 ff.) gemeint. Denn zuerst wird es, wie bei Lucas, in Anschluß an das Zusammentreffen Christi mit den nach Emmaus wandelnden beiden Jüngern erzählt, und ebenso schließt sich nach beiden Evangelien an dasselbe unmittelbar die Himmelfahrt. Dann stimmt auch das Schelten des Unglaubens bei Marcus mit der Erzählung bei Lucas, bei Johannes mit der engverbundenen Erzählung vom Thomas. Endlich paßt auch das

Zutischliegen bei Marcus zu der Abendzeit bei Lucas und Johannes, wenn gleich bei jenem das Mahl offenbar schon beendet ist, und zu dem Aufenthalt in einem Zimmer. Matthäus und der echte Theil von Marcus kennen jene Erscheinung Christi in Jerusalem nicht, sondern nur ein Zusammensein des auferstandenen Christus mit seinen Jüngern auf einem Berge in Galiläa Matth. 28, 16 ff., zu welchem diese vorher entboten sind V. 7, 10 und Marc. 16, 7, nachdem Christus bereits vor seinem Tode auf dasselbe hingedeutet hatte Matth. 26, 32. Dieses wird dagegen von Lucas und Johannes nicht erwähnt.

Mit beiden Erscheinungen des auferstandenen Christus, in Jerusalem und in Galiläa, verbinden die Berichte eine Beauftragung der Apostel, nämlich:

Matth. 28, 19. Darum gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. 20. Und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe.

*Marc. 16, 15. Gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium aller Creatur. 16. Wer da glaubet und getaufet wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubet, der wird verdammet werden.

Joh. 20, 21. Gleichwie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. 23. Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten. Hier ist der Befehl wie bei dem Binden und Lösen in die Form einer Zusage eingekleidet.

Bei Lucas wird die Beauftragung nur indirect berichtet, indem Christus unter den Erfüllungen der Schrift aufführt 24, 47: Und (mußte Christus) predigen lassen Buße und Vergebung der Sünde unter allen Völkern. Das καὶ κηρυχθῆναι des Textes ist richtiger durch „und (mußte) gepredigt werden" zu übersetzen.

Die Identität der Beauftragung bei Pseudo-Marcus mit der bei Matthäus liegt klar vor, obgleich hier die Scene offenbar in Jerusalem ist, nicht auf dem Berge in Galiläa wie bei Matthäus. Aber daß auch bei Lucas keine verschiedene Beauftragung gemeint ist, verräth sich schon durch das unter allen Völkern, verglichen mit

alle Völker bei Matthäus und in alle Welt, aller Creatur bei Pseudo-Marcus. Dann aber ist die Predigt der Buße und Vergebung der Sünden mit der Taufe, welche in den beiden ersten Evangelien in den Vordergrund tritt, aufs engste verknüpft. Johannes der Täufer taufte zur Buße Matth. 3, 11 oder mit der Taufe der Buße Apg. 19, 4, und predigte die Taufe der Buße Apg. 13, 24 oder nach Marc. 1, 4. Luc. 3, 3 die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden. Aber auch Petrus predigt am Pfingstfeste Apg. 2, 38: „Thut Buße, und lasse sich ein jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden", und hier hat erst das zur Vergebung der Sünden seine volle Bedeutung, während es bei der Johannischen Taufe, wenn hier dieser Zusatz (woran nicht ohne Grund gezweifelt ist) echt ist, höchstens bedeuten kann zur Vorbereitung auf die Vergebung der Sünden. In den judenchristlichen Clementinischen Schriften ist, wo von der Vergebung (ἄφεσις, remissio) der Sünden die Rede ist, überall die in der Taufe gemeint (A. 84), und auch die älteste heidenchristliche Kirche hat die Vergebung zunächst auf die Taufe bezogen, s. Abschn. III. B. Es ist hiernach schwerlich zu zweifeln, daß das bei Lucas bezeichnete apostolische Predigen der Buße und der Vergebung der Sünden nichts anders ist als das Predigen der Buße und der Taufe zur Vergebung der Sünden, wie es von Petrus am Pfingstfeste geschah. Das Taufen der Bekehrten, welches sich an solche Predigt anschloß, ist dann von Lucas als selbstverständlich nicht erwähnt, und er hat von den beiden Stücken des Befehles Christi, die in den beiden ersten Evangelien unterschieden sind, nur das Lehren ausdrücklich hervorgehoben, aber dafür dieses bestimmter charakterisirt. Buße und Vergebung der Sünden werden auch Apg. 3, 19 von Petrus gepredigt: „So thut nun Buße und bekehret euch, daß eure Sünden vertilget werden", ferner 5, 31, hier als Inbegriff dessen, was Christus im Stande seiner Erhöhung wirkt: „Den hat Gott durch seine rechte Hand erhöhet zu einem Fürsten und Heilande, zu geben Israel Buße und Vergebung der Sünden". Paulus, im Pisidischen Antiochien predigend Apg. 13, 38, hebt nur das zweite Stück hervor: „So sei es nun euch kund, lieben Brüder, daß euch ver-

kündiget wird (καταγγέλλεται) Vergebung der Sünden durch diesen (den auferstandenen Christus)". Aber an zwei andern Stellen, Apg. 17, 30 — 26, 20, wird von demselben nur die Predigt der Buße betont. Dagegen erscheint Matth. 4, 17 neben der Buße als zweites Object der christlichen Predigt das Evangelium vom Himmelreich, wenn hier Christus selbst predigt: „Thut Buße, das Himmelreich ist nahe herbei gekommen". Die parallele Stelle Marc. 1, 14. 15 hat ausführlicher: „Und (Jesus) predigte das Evangelium [vom Reich] Gottes, und sprach: die Zeit ist erfüllet und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Thut Buße und glaubet an das Evangelium", wo das Evangelium kein anderes ist als das vom Reiche. Matth. 4, 23 — 9, 35, Luc. 8, 1 ist nur das Evangelium vom Reiche (Gottes) als Inhalt der Predigt Jesu erwähnt. Auch den Aposteln wird bei ihrer Sendung vor Christi Tode befohlen das Nahen des Himmelreichs zu predigen Matth. 10, 7 oder das Reich Gottes Luc. 9, 2; aber Marcus nach der Erzählung von dieser Sendung berichtet 6, 12: „Und sie giengen aus und predigten, man sollte Buße thun." Nicht weniger wird nach Christi Erhöhung das Evangelium vom Reiche als der Inhalt der apostolischen Predigt bezeichnet Apg. 8, 12 — 20, 25 — 28, 31 (in der ersten Stelle folgt ihr die Taufe), oder auch schlechtweg das Evangelium Gal. 2, 2, Col. 1, 23; wir haben aber bereits gesehen, daß die Predigt der Apostel sich auch auf die Buße richtete, und daß dieses Object zuweilen allein hervorgehoben wird. Es kann nun nicht zweifelhaft sein, daß die Predigt der Buße und der Vergebung der Sünden wesentlich nichts anders ist als die Predigt der Buße und des Evangeliums vom Reiche Gottes, indem beide Formeln den wesentlichen Inbegriff der christlichen Predigt bezeichnen. Dabei erscheint die Buße als das vorbereitende Stück, welches deshalb häufiger nicht ausdrücklich genannt wird. Die Predigt aber der Vergebung der Sünden fällt mit der des Evangeliums vom Reiche Gottes zusammen, weil nur die Vergebung der Sünden, aber diese auch mit Sicherheit, die Theilnahme an jenem Reiche mit sich bringt, vgl. Apg. 3, 19. 20 in der Predigt Petri: „So thut nun Buße und bekehret euch, daß eure Sünden vertilget werden; auf daß da komme die

Zeit der Erquickung von dem Angesichte des Herrn.“ Endlich aber ist klar, daß, wie das zweite und wichtigste Stück der christlichen Predigt auf das Evangelium geht, so das erste vorbereitende, wenn es auch in dieser Eigenschaft Marc. 1, 14 mit unter die Predigt des Evangeliums Gottes befaßt werden konnte, doch eigentlich auf das Gesetz; denn die Erkenntniß das Gesetz Gottes nicht erfüllt zu haben muß es sein, welche zur Buße treibt.

Da der Bericht bei Johannes die engste Verwandtschaft mit dem bei Lucas hat, so werden auch die beiden Angaben über die Beauftragung der Apostel zunächst zur gegenseitigen Erläuterung benutzt werden müssen. Aus Johannes wird es klar, daß in der indirecten Darstellung bei Lucas eine Sendung und Beauftragung der Jünger gemeint ist. Umgekehrt scheint aus Lucas geschlossen werden zu dürfen, daß die Zusage Joh. 20, 23 sich auf die Predigt der Buße und der Vergebung der Sünden beziehen müsse. Aber es ist keinesweges möglich, wie das Vergeben der Sünden deutlich der Predigt der Vergebung bei Lucas entspricht, so das Behalten mit der Predigt der Buße zusammenzustellen. Dies verwehrt nämlich zuerst die Aufführung des Behaltens nach dem Vergeben, während die Buße naturgemäß immer vor dem Vergeben genannt wird; dann aber auch die Bedeutung des κρατεῖν (richtig durch retinere, behalten wiedergegeben), welches im reinsten Gegensatze zu ἀφιέναι nichts anderes bedeuten kann als nicht vergeben, so daß die Sünden ihre zum Tode führende und vom Reiche Gottes ausschließende Kraft behalten. Dieses Sündebehalten hängt aber mit der Bußpredigt keineswegs enger zusammen als das Sündevergeben, indem dieses eintritt, wo die Bußpredigt erfolgreich gewesen ist, jenes, wo nicht. In näherer Beziehung steht beides, das Sündevergeben und das Sündebehalten, nur zur Predigt der Vergebung. Das Sündebehalten hat aber keinen selbständigen Begriff, der zu dem Sündevergeben einen neuen positiven Inhalt hinzufügte; denn es erscheint selbstverständlich, daß mit der Macht Sünden zu vergeben auch die nicht zu vergeben verbunden ist. Der Satz vom Sündenbehalten ist offenbar entweder nur dem hebräischen Parallelismus zu Liebe zugefügt, oder aber speciell, um die Formel der vom Binden und Lösen ganz ähnlich zu machen.

Wenn nun aber das Sünden vergeben und behalten bei Johannes in naher Beziehung zu dem Vergebung der Sünden predigen bei Lucas steht, so kann es doch keinesweges mit diesem identificirt werden. Allerdings wie binden und lösen bedeutet lehren oder erklären, daß etwas durch das Gesetz gebunden oder gelöst, verboten oder erlaubt sei, so ist es auch nicht allein möglich, sondern selbst wahrscheinlich, daß das analoge Sünden vergeben und behalten den Sinn habe lehren oder erklären, daß Sünden von Gott vergeben oder nicht vergeben sind. Aber während bei Lucas klar die öffentliche gemeine Predigt bezeichnet ist (κηρύσσειν), ist bei Johannes das Sündevergeben deutlich auf die Sünden bestimmter Personen bezogen (ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας). Nun ist aber sonst nirgends berichtet, daß den Aposteln abgesehen von der Taufe, eine Macht ertheilt oder von ihnen ausgeübt sei Sünden zu vergeben; vielmehr wird im N. T. Vergebung der Sünden Getaufter nur durch Fürgebet erlangt 1 Joh. 5, 16. Jac. 5, 15. 16. Anderseits haben wir gesehen, daß das Taufen, mit dem sie beauftragt waren, aufs engste mit der Sündenvergebung verbunden war. Wenn man danach schon geneigt sein muß, den Auftrag des Sündevergebens auf das Taufen zu deuten, so erlangt diese Auffassung, wie mir scheint, volle Sicherheit, sobald man die entsprechenden Stellen der andern Evangelien vergleicht. Man sieht nämlich, daß Matthäus und * Marcus ausdrücklich beide Stücke des von dem auferstandenen Christus den Jüngern ertheilten Auftrages bezeichnen, das Lehren und das Taufen, dagegen Lucas nur das Lehren und Johannes nur das Taufen. Will man etwas anderes in seinen Worten suchen, so wird dadurch die Stelle von der Analogie der andern losgerissen. So auch, wenn Meyer das Sündevergeben und Sündebehalten nicht bloß von der Zulassung zur Gemeinde, und der Abweisung von derselben, sondern auch von der verzeihenden und bannenden Zucht ihrer Mitglieder verstanden wissen will, weil beides von den Aposteln geübt sei und beides wesentlich zur Mission der Apostel gehöre. Aber ein Vergeben der nach der Taufe begangenen Sünden ist überall von den Aposteln nicht geübt, ein Bann ebensowenig (1 Cor. 5, 3 ff. bannt nicht Paulus, sondern verlangt, daß die Gemeine banne), und dieses läßt sich nur

auf die gezwungenste Weise in das Sündebehalten hineinlegen; endlich erstreckt sich die Mission der Apostel durch den auferstandenen Christus, wie gezeigt, gerade nur auf Lehren und Taufen. Uebrigens ist nun auch wol genügend klar, daß die beiden Erscheinungen Christi unter den Eilfen, in Jerusalem und in Galiläa, an welche die feierliche Sendung derselben angeknüpft ist, ihrem wesentlichsten Inhalte nach identisch sind. Da es schwer glaublich ist, daß die Sendung wiederholt sei, wird auf einer Seite eine Irrung hinsichtlich des Ortes der Sendung anzunehmen sein.

Der Sinn von Joh. 20, 23 ist also: „Welche ihr taufet zur Vergebung der Sünden, denen sind die Sünden vergeben; welche ihr nicht taufet, denen sind sie nicht vergeben", oder auch mit andern Worten: „Welchen ihr durch die Taufe die thatsächliche Erklärung gebt, daß ihre Sünden vergeben sind u. s. w." Das Sündevergeben und Sündebehalten dieses Spruches ist mit dem Binden und Lösen nicht allein nicht identisch, sondern sogar einigermaßen entgegengesetzt. Denn während Binden und Lösen ein auf das Gesetz bezügliches Amt ist, welches nicht erst Christus gestiftet hat, ist Sündevergeben und Sündebehalten ein von Christus eingesetztes Amt, welches zum Evangelium gehört. Aber der formale Parallelismus, welchen die Zusage über das Sündevergeben und Sündebehalten mit den Zusagen über das Binden und Lösen hat, läßt erkennen, daß jenes jüngere von Christus neugestiftete Amt ein Gegenstück zu dem älteren des Bindens und Lösens sein soll. Wie die Thätigkeit der alttestamentlichen Schriftgelehrten in dem Binden und Lösen gipfelte, so sollte es die des christlichen Apostels in dem Sündevergeben und Sündebehalten, d. h. im Taufen, welches das vorhergehende Lehren, nämlich die Predigt der Buße und der Vergebung der Sünden mit Nothwendigkeit voraussetzt.

D. Das Schlüsselamt der Apostel und ihrer Nachfolger.

In dem Ausspruche Matth. 16, 19 läßt sich bei unbefangener Betrachtung nur finden, daß Christus an Petrus für seine Person die Schlüssel des Himmelreiches verheißen habe, woraus dann ohne Zweifel die spätere wirkliche Verleihung zu folgern ist. Wenn die Reforma=

toren, um den verwerflichen Anmaßungen der Päbste entgegenzutreten, bald dahin interpretirt haben, daß Petrus nur als Repräsentant der sämmtlichen Apostel angeredet werde, bald daß mit der Anrede Jeder gemeint sei, der, wie vorher Petrus, Christum als den Sohn des lebendigen Gottes bekenne, so geben dazu die Worte der Stelle keine Berechtigung.

Mit größerem Scheine haben die Reformatoren aus Matth. 18, 18 gefolgert, daß die Schlüsselgewalt nicht an Petri Person gebunden sei, sondern in der Kirche fortbestehe. Denn allerdings wird hier, wie gezeigt, der Gemeine, und zwar ohne Beschränkung auf die apostolische Zeit, eine Macht zu binden und zu lösen zuerkannt. Aber daraus folgt keineswegs mit Sicherheit, daß derselben zugleich wie Petro die Schlüssel des Himmelreichs übergeben sein, da diese sich, wie nachgewiesen, auf einen anderen Kreis beziehen als das Binden und Lösen. Auch würde auf keinen Fall aus dieser Stelle die Fortdauer der Schlüsselgewalt als eines eigentlichen bestimmten Personen übertragenen Amtes entnommen werden können.

Mit größerem Rechte ist zu gleichem Zwecke Joh. 20, 23 benutzt, freilich unter der unrichtigen Voraussetzung, daß das Sündevergeben und Sündebehalten mit dem Binden und Lösen und beides mit der Gesammtthätigkeit der Schlüssel zusammenfalle. Aber bei dem augenfälligen Parallelismus der in Joh. 20, 23 gebrauchten Formel mit denen vom Binden und Lösen, ist es doch eine natürliche Annahme, daß die hier den Aposteln zuerkannte Macht zu der des Bindens und Lösens in einem nahen Verhältnisse stehe, und da sie nun sich auf das Evangelium vom Himmelreiche bezieht wie das Binden und Lösen auf das Gesetz, so liegt die Vermuthung nahe, daß sie den Schlüsseln des Himmelreichs entspreche, welche in der Verheißung an Petrus mit der Macht zu binden und zu lösen gekoppelt sind. Hieraus würde nun einerseits folgen, daß die Schlüssel des Himmelreichs von Christus allen Jüngern verliehen sind, anderseits daß dieses Amt die Macht umfaßt Sünden zu vergeben und zu behalten, d. h. zur Vergebung der Sünden zu taufen. Da aber das Taufen mit dem Lehren unzertrennlich verknüpft ist, so liegt es nahe in der ganzen den Aposteln von Christus nach seiner Auferstehung gegebenen Beauftragung zu

lehren und zu taufen, die Verleihung der Schlüssel des Himmelreichs zu erkennen und somit die Schlüsselgewalt als das Amt zu lehren und zu taufen zu bestimmen. Da ferner das Lehren der Apostel nach Luc. 24, 47 einerseits die Predigt der Buße, anderseits die der Vergebung der Sünden umfassen sollte, von welchen nur die letztere sich unmittelbar auf das Evangelium vom Himmelreiche bezieht, während die Predigt der Buße auf dem Gesetze fußt, so darf man weiter folgern, daß die Macht zu binden und zu lösen, d. h. das Gesetz zu lehren und zu erklären, welche Petro in Verbindung mit den Schlüsseln des Himmelreichs verheißen war, die vorbereitende Stufe innerhalb des Kreises jener Schlüsselgewalt bildet, während sie anderseits auch in einem Gegensatze zu den Schlüsseln des Himmelreiches gedacht werden kann, gerade wie das Gesetz einerseits dem Evangelium entgegengesetzt ist, anderseits als nothwendige Vorbedingung von diesem umfaßt wird.

Aber viel sicherer ergibt sich die Ausdehnung der Schlüsselgewalt auf die sämmtlichen Apostel und auf ihre Nachfolger, nachdem erkannt ist, daß die Schlüssel ein Symbol für das Amt des Oekonomos oder Haushalters sind. Denn als Haushalter hat Paulus die christlichen Lehrer anerkannt (A. 36), auch die nicht unmittelbar von Christus berufenen, wie Apollos 1 Cor. 4, 1; und selbst Christus hat Luc. 12, 42 die Apostel als Haushalter bezeichnet und Matth. 13, 52 den christlichen Schriftgelehrten der Sache nach als einen Haushalter beschrieben. Wenn somit die H. Schrift in vollem Maße dazu berechtigt die kirchlichen Lehrer und Schriftgelehrten als Haushalter zu betrachten, so dürfen ihnen auch die Schlüssel, das Symbol dieses Amtes, zugeschrieben werden, und zwar um so mehr, weil Christus Luc. 11, 52 nach der richtigen Erklärung selbst den jüdischen Schriftgelehrten einen Schlüssel der Gnosis zugesteht, welcher nach Matth. 23, 13 nichts anders ist als der Schlüssel des Himmelreichs.

Diese metaphorische Auffassung des Lehramtes als des Schlüsselamtes des Haushalters stammt aus der jüdischen Anschauungsweise. Wie aber das A. T. nach der alten Eintheilung in Gesetz und Propheten zerfällt, so erscheint auch die Aufgabe des alttestamentlichen Schriftgelehrten dem entsprechend als eine doppelte. Einerseits in

Bezug auf das Gesetz hat er zu binden und zu lösen, d. h. zu lehren, was durch das Gesetz gebunden oder gelöst, verboten oder erlaubt sei, also das Gesetz zu lehren und zu erklären. Die andere Seite seiner Thätigkeit mußte sich auf den wesentlichen Inhalt der Prophetie beziehen, nämlich auf die Weißagungen, durch welche auf das Gottesreich des Messias vorbereitet wurde. Hierauf geht es, wenn Christus (Matth. 23, 13 vgl. mit Luc. 11, 52) den jüdischen Schriftgelehrten das Schlüsselamt des Himmelreichs zuschreibt, aber freilich mit dem Vorwurfe, daß sie die Pflichten desselben nicht erfüllt haben.

Bei dem christlichen Schriftgelehrten und Lehrer muß natürlich die Beziehung auf das Gottesreich Christi vorantreten. Paulus hebt diese Seite ausschließlich hervor, wenn er 1 Cor. 4, 1 die christlichen Lehrer als Haushalter der Geheimnisse Gottes bezeichnet. Denn diese sind nichts anders, als was er Col. 4, 3 und 2, 2 (vgl. A. 38) das Geheimniß des Messias (μυστήριον τοῦ Χριστοῦ) nennt oder Eph. 6, 19 das Geheimniß des Evangeliums, welches Evangelium ja das vom Messias (τοῦ Χριστοῦ) ist, s. Röm. 15, 19. 1 Cor. 9, 12, oder nach der Ausdrucksweise der Evangelien das Evangelium vom Reiche Gottes Marc. 1, 14. Luc. 4, 43. 16, 16, oder kurzweg vom Reiche Matth. 4, 23. 9, 35. 24, 14. Auch das Geheimniß vom Messias Col. 2, 2 ist mit einer Schatz- oder Vorrathskammer verglichen, wodurch mittelbar wieder das Bild vom Haushalter gegeben wird. Nicht weniger bezieht sich das Haushalten (οἰκονομία), welches Paulus 1 Cor. 9, 17. Col. 1, 25. Eph. 3, 2 sich selbst beilegt, dem Zusammenhange zufolge auf das Evangelium und dessen Geheimniß, so daß auch dem Haushalter Gottes Tit. 1, 7 kein weiterer Umfang des Begriffes zugestanden werden darf. Kurz der geistliche Haushalter ist nach der Darstellung des Paulus wesentlich nicht verschieden von dem Diener (διάκονος) des Evangeliums Eph. 3, 7, welcher Ausdruck hier auch in enger Beziehung zur οἰκονομία steht. Das Amt des geistlichen Haushalters und somit das Amt der Schlüssel ist demnach nach Paulus das **ministerium Evangelii.**

Aber Christi eigene Aussprüche in den Evangelien geben diesem Amte eine weitere Ausdehnung. Freilich wenn nach Luc. 12, 42 der Haushalter, mit welchem hier die Apostel verglichen werden, über das

Gesinde gesetzt ist, so ist dies ausdrücklich auf den Zweck beschränkt demselben seine Nahrung herauszugeben, und diese geistige Nahrung, offenbar die welche zum ewigen Leben dient, wird hauptsächlich vom Evangelium zu verstehen sein. Aber wenn Christus Matth. 13, 52 den christlichen Schriftgelehrten thatsächlich mit einem Haushalter vergleicht, welcher aus dem Vorrathe Neues und Altes herausgibt, so ist dies, wie oben bemerkt, in ungezwungener Weise auf Gesetz und Evangelium gedeutet. Und zwar ist es bedeutsam, daß das Neue, das Evangelium, als das wichtigere im neuen Bunde vorangestellt ist.

Auch in der Hauptstelle Matth. 16, 19 wird Petrus zum geistlichen Haushalter, ohne daß dieser Ausdruck gebraucht ist, in der Weise designirt, daß ihm zuerst die auf das Evangelium bezüglichen Schlüssel des Himmelreichs verheißen werden, dann die das Gesetz betreffende Macht zu binden und zu lösen. Somit umfaßt das Amt des geistlichen Haushalters nach dem Zeugnisse der Evangelien in Christi Sinne außer dem ministerium Evangelii auch das ministerium Legis und kann in diesem Umfange als ministerium Verbi (Divini) bestimmt werden, wobei dann Wort Gottes in seinem weiteren auch das Gesetz umfassenden Sinne zu nehmen ist. Die beschränktere Darstellung bei Paulus hängt offenbar mit seinem besonderen Standpuncte zusammen; hätten wir von Petrus oder Jacobus Aeußerungen über den geistlichen Haushalter, so würde ohne Zweifel seine Thätigkeit auch auf das Gesetz bezogen sein.

Freilich ist nun in der einzigen Stelle, wo das Symbol der Schlüssel in Verbindung mit dem Amte des geistlichen Haushalters erscheint, Matth. 16, 19, dasselbe zunächst nur auf die eine Seite dieses Amtes, auf das ministerium Evangelii, bezogen, und auch der Schlüssel der Gnosis Luc. 11, 52 hat nach Matth. 23, 13 dieselbe beschränktere Bedeutung. Aber da das Evangelium das Gesetz zur nothwendigen Voraussetzung hat und somit der Dienst am Evangelium den Dienst am Gesetze als vorbereitende Stufe einschließt, so kann es kein Bedenken haben auch das Binden und Lösen unter die Schlüssel des Himmelreichs zu stellen, und somit auch das neutestamentliche Schlüsselamt als ministerium Verbi zu bestimmen.

Hiermit stimmt es vollkommen, wenn, wie oben unter C. wahr-

scheinlich gemacht ist, der von Christus nach seiner Auferstehung den Jüngern ertheilte Auftrag von dem an Petrus verheißenen Amte der Schlüssel nicht verschieden ist. Dieses umfaßt nämlich dann die Functionen des Lehrens, nämlich des Predigens der Buße und der Vergebung der Sünden, und des Taufens zur Vergebung. Von den Stücken des Lehrens ist aber das erste auf das Gesetz begründet, das andere auf das Evangelium bezüglich; auf dieses nicht minder das Taufen, welches der Predigt der Sündenvergebung das Siegel aufdrückt. Sowohl Lehren als Taufen wird nicht allein von den Aposteln geübt, wie gleich am Pfingsttage von Petrus Apg. 2, 14—42, sondern auch von anderen zu Gehülfen im geistlichen Amte angenommenen, wie von dem Evangelisten Philippus Apg. 8, 5 ff., welcher einer der ersten sieben Diakonen war, vgl. V. 40 und 21, 8. Freilich ist ohne Zweifel wie das Lehren so auch das Taufen in der apostolischen Kirche nicht ausschließlich den kirchlichen Beamten vorbehalten gewesen, wenn beides auch vorzugsweise von denselben geübt wurde, vgl. Ritschl Altkath. Kirche S. 375 ff. In der jungen Kirche fand noch keine scharfe Abgrenzung der Stände und Thätigkeiten statt; aber als geistliche Haushalter und mit der Schlüsselgewalt ausgerüstet dürfen, da diese Bezeichnungen den Begriff eines Amtes in sich schließen, doch nur diejenigen gelten, welche jene Functionen von Amts wegen übten. Auffallend kann es sein, daß Paulus 1 Cor. 1, 14 ff. erklärt, er habe nur selten getauft; denn Christus habe ihn nicht gesandt (ἀπέστειλε) zu taufen, sondern das Evangelium zu predigen. Aber man darf daraus nicht entnehmen, Paulus habe das Taufen nicht zum apostolischen Amte gerechnet, das wir als Schlüsselamt kennen gelernt haben; vielmehr hat er offenbar vorgezogen das Taufen Andern (gewiß kirchlichen Beamten) zu überlassen, welche dies mit derselben Wirksamkeit verrichten konnten, um seine Zeit und Kraft vorzugsweise dem Lehren zu widmen, wozu er durch ein besonderes Charisma zunächst berufen zu sein glaubte. Auch Petrus läßt Apg. 10, 48 durch seine Begleiter taufen.

Man darf nun fragen, ob nicht auf Grund der H. Schrift außer dem Lehren und Taufen auch noch andere Functionen zu dem Schlüsselamte des geistlichen Haushalters gerechnet werden dürfen. Zuerst muß

man hier an das andere Sacrament denken. Es war natürlich, daß bei der Feier des Abendmahles in der Gemeine jedesmal der angesehenste dieselben Functionen übte wie bei der Stiftung Christus unter den Jüngern. Und so sehen wir denn Apg. 20, 11, daß Paulus das Brot bricht. Auch in den nächstfolgenden Jahrhunderten der christlichen Kirche ist die Verwaltung des heiligen Mahles zunächst Sache des Vorstehers der Gemeine, s. Ritschl, Altkath. Kirche S. 379. Es paßt aber auch diese Function im höchsten Maße zu der Aufgabe des Schlüsselamtes göttliche Güter auszutheilen.

Ferner erscheint in der apostolischen Zeit als eine wichtige Function des geistlichen Amtes das Handauflegen. Dasselbe findet sich theils bei der Ordination zu kirchlichen Aemtern oder einzelnen Missionen angewandt (Apg. 6, 6—13, 3, 1 Tim. 4, 14, 2 Tim. 1, 6), theils als bedeutsame Ergänzung der Taufe (Apg. 8, 16 — 19, 6), theils zur Krankenheilung (Apg. 9, 12. 17—28, 8). Als Wirkung des Handauflegens wird in der Verbindung mit der Taufe die Mittheilung des heiligen Geistes betrachtet (Apg. 8, 15—19 und 19, 6), und so auch neben der Krankenheilung (Apg. 9, 17); bei der Ordination wenigstens die Ausrüstung mit einem besondern göttlichen Charisma (1 Tim. 4, 14, 2 Tim. 1, 6). Es scheint also auch diese Function vollkommen dem Begriffe des Schlüsselamtes als dem Amte des geistlichen Haushalters zu entsprechen und auch wegen ihrer engen Verbindung mit der Taufe von demselben nicht gesondert werden zu können.

Die Handauflegung war aber mit feierlichem Gebete des auflegenden verbunden (Apg. 6, 6—8, 15—13, 3—28, 8), wie schon in dem ältesten Beispiele dieses Ritus, der Segnung Ephraim's und Manasse's durch Jacob 1 Mos. 48, 14 ff., dann auch bei dem Segnen der Kinder durch Christus Matth. 19, 3. Marc. 10, 16. Diese Verbindung blieb auch in den nächsten Jahrhunderten, und Ritschl Altkath. Kirche S. 389 ff. hat sehr gut nachgewiesen, daß das Gebet in Wahrheit die Hauptsache war, während die begleitende Auflegung der Hände nur ein symbolisches Zeichen sein sollte, daß der Erfolg des Gebetes dem Subjecte angeeignet werde. So ist denn auch bei der Einsetzung der Presbyteren durch Barnabas und Paulus Apg. 14, 23

nur das Gebet erwähnt, nicht die Handauflegung; ebenso bei der Todtenerweckung durch Petrus 9, 40. Nicht minder wird Jac. 5, 14 dem Gebete der Presbyteren über Kranken eine heilende und zugleich die Vergebung der Sünden vermittelnde Kraft zugeschrieben [53]), ohne daß der Handauflegung gedacht wäre; jedoch scheint diese in dem Ausdrucke προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτὸν angedeutet zu liegen, indem die ungewöhnliche Construction mit ἐπὶ die prägnante Auslassung von τὰς χεῖρας ἐπιθέντες erkennen läßt. So ist nun das mit Handauflegung verbundene Gebet wesentlich nicht verschieden von dem Fürgebete der kirchlichen Beamten, welches jenes äußeren Zeichens entbehrt und zum Theil entbehren muß, wie das Gebet für Abwesende oder für die ganze Gemeine. Darf nun auch dieses amtliche Gebet zum Schlüsselamte gezogen werden?

Als die wesentlichen Geschäfte der Apostel sind Apg. 6, 4 Gebet und Dienst am Worte bezeichnet, indem hier nach der Einsetzung der Diakonen die Apostel erklären: „Wir aber anhalten am Gebet und am Amt des Worts (διακονία τοῦ λόγου).“ Zum Dienst am Wort wird hier auch die Verwaltung der beiden Sacramente gerechnet sein; denn beide enthalten die feierlichste Anwendung und Bestätigung des Evangeliums für die einzelnen Gläubigen. Aber Wort und Gebet stehen in einem gewissen Gegensatze. Durch jenes spricht Gott zu den Menschen, durch dieses der Mensch zu Gott; wie in Wort und Sacramenten göttliche Güter ausgetheilt werden, so werden sie im Gebete erfleht. In so weit scheint das Beten nicht zu dem Begriffe des Haushalters zu passen, dessen Aufgabe es ist aus dem Schatze des Hausherrn auszugeben. Aber mit dem amtlichen Fürbeten und Segnen verknüpft sich die Idee, daß Gott seine Gewährung des Gebetes durch den Betenden zukommen lasse, was gerade auch in dem Symbole des Handauflegens angedeutet liegt. Recht deutlich ist z. B. dieses Verhältniß, wenn Petrus bei der Todtenerweckung Apg. 9, 40 nach dem Gebete sofort zur Tabitha spricht „Stehe auf“. Somit umfaßt jenes Beten zugleich ein Austheilen göttlicher Gnadengaben. Außerdem ist das Gebet an sich mit seiner zu Gott erhebenden Kraft eine wahrhafte Nahrung des ewigen Lebens, und selbst eine herrliche Gabe Gottes; denn nicht allein hat Christus

das Mustergebet gelehrt, sondern auch fort und fort lehrt der h. Geist Abba, lieber Vater! schreien (Röm. 8, 15. Gal. 4, 6), d. h. mit kindlichem Vertrauen beten. Durch das Wort läßt Gott sich zu dem Menschen herab, durch das Gebet zieht er ihn zu sich empor. Es enthält also auch das amtliche Beten vor der Gemeine und im Namen der Gemeine, dem diese in stiller Andacht folgt, immer eine Austheilung aus dem göttlichen Schatze. Kurz man wird kein Bedenken tragen dürfen, den Dienst am Gebete, welcher ja auch mit dem Dienst am Worte aufs unauflöslichste verknüpft ist, gleichfalls den Haushaltern Gottes, also dem Schlüsselamte zuzuweisen.

Die bisherigen Betrachtungen ergeben nun folgendes Resultat. Das Amt der Schlüssel ist das Amt der Haushalter Gottes oder das geistliche Amt, welches zuerst die Apostel hatten, dann aber ihre wenn auch nicht mit gleicher Kraft des heiligen Geistes ausgerüsteten Gehülfen und deren Nachfolger. Petrus hat die Verheißung dieses Amtes vor den übrigen Aposteln nur in so fern erhalten, als er am frühesten für dasselbe reif erschien. Die wesentliche Thätigkeit dieses Amtes zerfällt in Dienst am Wort und Gebet (Apg. 6, 4).

1) Das ministerium Verbi umfaßt

a) das Lehren und Predigen des Wortes Gottes, d. h. des Gesetzes und des Evangeliums,

b) die Verwaltung der Sacramente, durch welche mittelst äußeren Zeichens die Verheißungen des Evangeliums den einzelnen Gläubigen in feierlichster Weise zugeeignet werden.

Es kann auch diese Seite des Schlüsselamtes als ministerium Verbi et Sacramentorum bezeichnet werden, indem man das ministerium Verbi in engerem Sinne auf den Dienst am Worte ohne hinzutretendes Zeichen beschränkt.

2) Der Dienst am Gebet umfaßt

a) das amtliche Beten (ohne Handauflegung), namentlich das Beten im Namen der Gemeine und das Fürgebet;

b) die Handauflegung (mit Gebet verbunden), wobei durch das äußere Zeichen der Erfolg des Fürgebetes dem Subjecte in feierlicher Weise zugeeignet wird. Dahin gehören

a) die Handauflegung nach der Taufe;

b) die Ordination und Weihung zu einem dauernden Kirchenamte oder zu einer vorübergehenden Mission;

c) die Handauflegung bei Kranken. Diese ist, wie oben bemerkt, auch in dem Fürgebete der Presbyteren Jac. 5, 14 anzuerkennen und erstreckt sich hier zugleich auch auf die Vergebung der Sünden.

Alle diese Functionen sind dem geistlichen Amte durchaus nicht ausschließlich vorbehalten, sondern nur vorzugsweise zugewiesen, und gehören also unter das Amt der Schlüssel nur, insofern sie von dem geistlichen Amte geübt werden, wenn man sich nicht ausdrücken will, daß in weiterem Sinne jeder Gläubige als Haushalter Gottes des Schlüsselamtes warten solle.

Man kann, indem man die Sacramente wegen ihrer Wichtigkeit besonders hervorhebt, auch die vier Functionen lehren, taufen, Abendmahl reichen, beten unterscheiden. Diese entsprechen den vier Hauptstücken des christlichen Cultus, welche schon Apg. 2, 41. 42 erscheinen, indem hier von den am Pfingstfeste durch die Taufe in die christliche Gemeinschaft aufgenommenen berichtet wird: „Sie blieben aber beständig in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet." Das von Luther durch „Gemeinschaft" übersetzte κοινωνία bezeichnet vielmehr die Collationen zum Besten der Gemeine und ihrer ärmeren Glieder, und konnte nur nach den besondern Verhältnissen der ältesten Gemeine den andern Stücken zur Seite gestellt werden. Es entsprechen ferner jene vier Functionen den vier Heilsmitteln oder, um einen schönen Ausdruck Luther's (s. IV. A. Luth. 2) zu gebrauchen, den vier Heilthümern Wort, Taufe, Abendmahl, Gebet, welche auch durch Luther's Katechismen anerkannt sind, indem hier die beiden ersten Hauptstücke sich auf das Wort beziehen, nämlich der Dekalog auf das Gesetz, der Glaube auf das Evangelium; dann die beiden letzten auf die beiden Sacramente, endlich das Vaterunser auf das Gebet (vgl. unten Abschn. VI.). Somit könnte das Amt der Schlüssel im Sinne der H. Schrift auch als der Dienst an den Heilthümern definirt werden.

Daß unter jenen Functionen die auf Abendmahl und Gebet bezüglichen bei der Beauftragung der Apostel durch den auferstandenen

Christus nicht erwähnt sind, erklärt sich daraus, daß diese sich zunächst nur auf die Ausbreitung der christlichen Gemeine bezieht.

Wie aber steht es mit dem Binden und Lösen, welches Matth. 18, 18 der Gemeine beigelegt wird? Dieses besteht, wie wir gesehen haben, in einem richterlichen Entscheiden, ob bestimmte Handlungen bestimmter verklagter Personen dem Gesetze widersprechen oder nicht. Daß Christus dieses gerichtliche Binden und Lösen nicht den kirchlichen Lehrern hat übertragen wollen, ergibt sich gerade daraus, daß er es der Gemeine überwiesen hat. Auch ist das Richten nicht Sache des Haushalters, welcher nur dazu über das Gesinde gesetzt ist, daß er ihm aus dem Vorrathe die Nahrung reiche, sondern des Hausherrn selbst. Und so hat denn auch Christus als der Herr das gerichtliche Binden und Lösen sich selbst vorbehalten. Denn wo eine Gemeine, auch die kleinste, auf seinen Namen versammelt ist, da will er nach V. 20 in ihrer Mitte sein, so daß die richtende Gemeine nur Christi Organ ist. Mit dem richtenden Binden und Lösen kann aber der Gemeine nicht zugleich das lehrende übertragen sein, zu dem sie offenbar nicht geeignet ist. Es sind also zweierlei Arten des Bindens und Lösens wohl zu unterscheiden, nämlich das lehrende, welches zum Schlüsselamte des geistlichen Haushalters gehört, und das richtende, welches mit diesem Schlüsselamte nichts zu thun hat. Sehr richtig ist dieser Unterschied bereits von dem Reformator Johann Brenz gemacht [53b]).

III. Das Schlüsselamt und die Gewalt zu binden und zu lösen in der ältesten nachapostolischen Kirche.

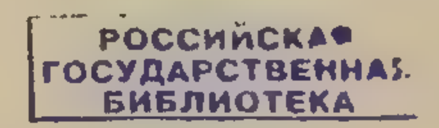
Es erscheint recht wohl denkbar, daß in der alten christlichen Kirche in Betreff der Schlüsselgewalt sich Ueberlieferungen fortgepflanzt haben, welche dazu dienen können das in der H. Schrift enthaltene zu erläutern. Da es sich hier aber um Vorstellungen handelt, welche zunächst auf jüdischen Anschauungen beruhen, so wird man auf die An=

sichten der alten judenchristlichen Kirche mehr zu geben haben als auf die der heidenchristlichen, welche dem zu Grunde liegenden Ideenkreise ferner stand und deshalb leichter in irrthümliche Auffassungen verfallen konnte.

A. Judenchristliche Kirche.

Die wichtigsten Urkunden des Judenchristenthums sind die unter dem Namen des Clemens Romanus überlieferten Homilien und Recognitionen nebst den zugehörigen beiden Briefen an Jacobus von Petrus und Clemens [54]). Das Verhältniß dieser Schriften unter einander ist durch Uhlhorn's gelehrte und scharfsinnige Untersuchungen [54 b]) dahin bestimmt, daß die Homilien, zu denen auch der Brief des Petrus gehört, das frühere Werk sind, dem aber wieder eine ältere die Disputationen des Petrus umfassende Schrift zu Grunde liegt; daß dagegen die Recognitionen, mit welchen ursprünglich der Brief des Clemens eng verbunden war, als eine jüngere Bearbeitung der Homilien gelten müssen, bei der aber auch die Urschrift unmittelbar benutzt ist. Als die Entstehungszeit aller dieser Schriften hat Uhlhorn die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts angenommen. Hinsichtlich des Lehrbegriffs ist für das Folgende besonders der Unterschied von Bedeutung, daß in den Homilien das jüdische Element viel stärker hervortritt als in den Recognitionen, welche den Judaismus der älteren Schrift nicht selten verchristlicht haben (Uhlh. S. 258 ff.); ferner daß in den Recognitionen eine ausgebildetere und fester begründete Hierarchie erscheint als in den Homilien (S. 88 ff. u. S. 106).

Hinsichtlich der Schlüsselgewalt darf es nun auffallen, daß in diesen Schriften der Schlüssel Petri nirgends Erwähnung geschieht, obgleich Petrus ihren Mittelpunct bildet, und obgleich im Briefe des Clemens gleich zu Anfang seine Vorzüge vor den andern Aposteln, und zwar mit besonderer Bezugnahme auf Matth. 16, 17. 18, in emphatischer Weise aufgezählt sind. Nur in Beziehung auf die jüdischen Schriftgelehrten und Pharisäer ist nach Luc. 11, 52. Matth. 23, 13 von dem Schlüssel des Himmelreichs die Rede [55]), indem anerkannt wird, daß jene diesen Schlüssel hatten, welcher allein die



Pforte (πόλη) zum ewigen Leben (Matth. 7, 14) öffne. Dabei ist das Himmelreich in der einen Stelle der Recognitionen, welche von der janua regni coelorum spricht, als Pallast gedacht; häufiger ist aber in diesen Schriften die Vergleichung mit einer Stadt [56]); jedenfalls gilt der Schlüssel als der den Eingang des Himmelreichs zum Wohnen darin erschließende. Der Ausdruck bei Lucas Schlüssel der Gnosis ist in den Homilien dahin verstanden, daß die Gnosis selbst der Schlüssel des Himmelreichs sei [57]); in den Recognitionen ist das Wort der Wahrheit für jenen Schlüssel erklärt. Es ist aber nicht zu zweifeln, daß die in diesen Werken herrschende Anschauung auch den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel und mittelbar Christi den Schlüssel oder die Schlüssel des Himmelreichs zuschrieb. Wie nämlich nach dieser zwischen Moses und Christus die größte Aehnlichkeit besteht [58]), so correspondiren auch beider Schüler und Nachfolger. Wie auf dem Stuhle (καθέδρα) Mosis zunächst die siebzig von ihm auserwählten saßen [59]), dann die Schriftgelehrten und Pharisäer (nach Matth. 23, 2), wenigstens einige derselben [60]), so auf dem Stuhle Christi die Bischöfe [61]). Die καθέδρα aber, auf welche Zacchäus und Clemens bei ihrer Ordination als Bischöfe durch Petrus gesetzt werden, ist die apostolische des Petrus [62]). Wie Moses als οἰκονόμος bezeichnet ist [63]) und damit gewiß auch die Nachfolger auf seinem Stuhle, so werden nicht allein vom bischöflichen Amte die Ausdrücke οἰκονομεῖν, οἰκονομία gebraucht [64]), sondern es wird auch der parabolische οἰκονόμος Luc. 12, 42. Matth. 24, 45 auf den Bischof gedeutet [65]). Ferner wenn in den Recognitionen der Schlüssel des Himmelreichs als das Wort der Wahrheit bestimmt ist, so wird derselbe dadurch zugleich den Bischöfen beigelegt, als deren wesentliche Aufgabe es gerade erscheint die Wahrheit zu verkündigen [66]).

Die Homilien erklären die Gnosis für den Schlüssel des Himmelreichs. Wenn aber diese XVIII, 15 näher als γνῶσις τῶν ἀπορρήτων bestimmt ist (A. 55), so kann dies nach dem Zusammenhange der Stelle nicht richtig sein. Denn, um Christi Ausspruch Matth. 11, 25 zu rechtfertigen, demonstrirt hier Petrus, die Weisen der Juden hätten den Schlüssel des Himmelreichs besessen, aber dem Volke vorenthalten; zur Vergeltung dafür habe Gott die ἀπόρρητα vor ihnen

verborgen. Somit hatten sie nicht die γνῶσις τῶν ἀποῤῥήτων, sondern nur die einfache Gnosis, und τῶν ἀποῤῥήτων muß eine Interpolation sein. Nicht minder scheint es unrichtig, wenn hinterher die den Schlüssel des Himmelreichs bildende Gnosis als γνῶσις τῆς βασιλείας beschrieben wird; ich vermuthe, daß hier ursprünglich geschrieben war τὴν κλεῖδα τῆς βασιλείας und daß ein übergeschriebenes γνῶσιν das echte κλεῖδα verdrängt hat. Was ist aber der wahre Inhalt der Gnosis? Sie ist näher bestimmt als ἡ τῶν ὄντων γνῶσις, welche nur von dem wahren Propheten oder Propheten der Wahrheit her erlangt werden kann [67]). Offenbar ist diese Gnosis nichts anderes als das subjective Correlat zu dem objectiven Begriffe Wahrheit (Hom. II, 15 ἡ τῶν ὄντων ἀλήθεια), und die Lehrer der Wahrheit müssen nothwendig im Besitze der Gnosis sein, wie dies auch ganz deutlich ausgesprochen wird [68]). So wird von Petrus I, 17 diese γνῶσις τῶν ὄντων dem Clemens mitgetheilt.

Aber die den jüdischen Schriftgelehrten zugestandene Gnosis ist eigentlich nur ein Theil der vollen Gnosis. Im Anschluß an die eine den Schlüssel des Himmelreichs erwähnende Stelle wird gesagt, den Kindern Israels sei das auf das Reich bezügliche verborgen und nur der zum Reiche führende Weg, nämlich die πολιτεία, nicht verborgen gewesen [69]). Jener den Juden verborgene Theil ist vorher als τὰ ἀπόῤῥητα bezeichnet, wo zugleich der Weg mit dem Schlüssel des Himmelreichs oder der Gnosis der jüdischen Weisen identificirt wird (A. 55). Auch anderwärts wird der Weg zum ewigen Leben in der Gnosis erkannt [70]); ferner wird die πολιτεία als ein Theil der Wahrheit oder Gnosis bezeichnet (A. 68). Nach dem Sprachgebrauche der Homilien, wie auch sonst der Kirchenväter, ist nämlich πολιτεία das durch Gesetz und Sitte geordnete Leben. Als der Weg zum Reiche ist natürlich speciell die durch das Gesetz Gottes bestimmte und gottgefällige πολιτεία zu verstehen [71]), und in dieser Beziehung auf Gott fällt sie mit der θρησκεία (Religion, aber mehr in der äußerlichen Erscheinung) zusammen, welche wieder mit der γνῶσις τῶν καλῶν combinirt und als der Weg zum ewigen Leben dargestellt wird [72]). Als der Kern dieser Seite der Gnosis wird aber die Erkenntniß der Gerechtigkeit Gottes hervorgehoben [73]), und so bezeichnen denn auch die Recognitionen in

Anlehnung an Matth. 6, 33 das Forschen nach der Gerechtigkeit Gottes, um das recte agere (πολιτεία) zu lernen, und nach seinem Reiche als den Inbegriff des christlichen Strebens, wobei wieder die Gerechtigkeit Gottes mit dem Schlüssel der Gnosis in Verbindung gebracht ist [74]). In allen diesen verschiedenen Wendungen liegt der Sinn, daß die Wahrheit und ihre Gnosis wesentlich sich nach zwei Seiten erstrecken, indem sie sich entweder auf das Reich Gottes beziehen oder auf das durch Gottes Gerechtigkeit gegebene und gehandhabte Gesetz, durch welches das religiös-sittliche Leben (πολιτεία) bestimmt wird. Den letzteren Theil der Gnosis und darin den Schlüssel zum Himmelreiche haben auch die jüdischen Weisen gehabt, und zwar durch Ueberlieferung von Moses her, wie die Recognitionen ausdrücklich anerkennen (A. 55). Das ist offenbar nichts anders als die Ueberlieferung des Gesetzes und seiner Erklärung, welche nach der Annahme dieser Schriften sich ungeschrieben von Moses her fortpflanzte, während das erst nach Moses aufgeschriebene Gesetz vielen Verfälschungen unterlag [75]). Wie aber Moses diesen Schatz zunächst den ausgewählten Siebenzig übergab, so bleibt er auch später ein Eigenthum des Lehramtes. Zu diesem sollte Niemand ohne den Besitz der Tradition zugelassen [76]), aber diese auch nur den zum Lehramte bestimmten, wenn sie nach sorgfältiger Prüfung würdig erschienen, in feierlichster Weise und unter dem durch heilige Eide bekräftigten Siegel des Geheimnisses mitgetheilt werden [77]). Die Homilien kennen auch eine schon vom Anfange der Welt, also vom Urpropheten Adam her fortgepflanzte geheime Ueberlieferung [78]).

Auch innerhalb des Christenthums wird von diesen Schriften eine geheime Ueberlieferung der Gnosis anerkannt [79]), und in dem Briefe des Petrus, als angeblich in den Kerygmen des Petrus schriftlich fixirt, nach dem Muster der mündlichen mosaischen Tradition dem Lehramte vorbehalten. In den Recognitionen wird dann diese geheime Gnosis des christlichen Lehramtes ausdrücklich auch auf das Gesetz bezogen [80]). Somit würde also auch aus der letzten Combination folgen, daß auch das christliche Lehramt mit dem Schlüssel der Gnosis und des Himmelreichs ausgerüstet sei.

Aber freilich wird in den Homilien auch gelehrt, daß die alte

geheime Ueberlieferung seit Christus und den Aposteln, welche ihren Inhalt öffentlich predigten, Gemeingut geworden sei [81]), worin zugleich enthalten ist, daß der Schlüssel der Gnosis und des Himmelreichs nicht ein Vorrecht des Lehramtes geblieben sei. Hierin kann auch der Grund liegen, weshalb des Schlüssels oder der Schlüssel des Himmelreichs in Bezug auf die christliche Kirche gar keine Erwähnung geschieht. Ueberall aber ist es klar, daß der Schlüssel in diesen Schriften nur als metaphorischer Ausdruck (wie mit fast gleichem Sinne Weg) behandelt ist, nicht als das Symbol eines Amtes oder einer Macht, und daß ein Amt der Schlüssel oder eine Schlüsselgewalt ihrer Anschauung fremd sind.

Ganz anders steht es mit der Macht zu binden und zu lösen. Diese wird in den Homilien bei der Einsetzung des Zacchäus zum Bischof im feierlichen Ordinationsgebete von Gott für ihn erfleht [82]); dagegen im Briefe des Clemens bei der Einsetzung desselben, welche nach Uhlhorn's schöner Beweisführung (S. 84 ff.) jener Bischofsweihe der Homilien nachgebildet ist, in mehr hierarchischer Weise von Petrus selbst ertheilt [83]). Worin aber besteht diese Macht? Ganz unrichtig hat Ritschl sie auf die Sündenvergebung bezogen [84]), dagegen Steitz viel zutreffender in ihr den Inbegriff der bischöflichen Befugnisse gefunden [85]); denn allerdings wird bei der Ordination des Zacchäus eine andere Macht und specielle Thätigkeit des Bischofes nicht erwähnt. Aber genauer läßt sich die hier geltende Bedeutung des Bindens und Lösens daher erkennen, daß in den Homilien als die wesentliche Aufgabe des Bischofs im Gegensatze zu den Presbytern und Diakonen bezeichnet wird κελεύειν ἃ δεῖ [86]). Denn vergleicht man diese Formel mit den ähnlichen für das Binden und Lösen (A. 82. 83), welches gleichfalls als das Hauptgeschäft der Bischöfe erscheint, so kann an der Identität des κελεύειν mit dem δεσμεύειν καὶ λύειν um so weniger ein Zweifel sein, weil dies ganz zu dem nachgewiesenen jüdischen und biblischen Gebrauche der letzteren Ausdrücke stimmt. Denn wie hier in binden und lösen (d. h. verbieten und erlauben, für fas oder nefas erklären) die Gesammtheit der religiös-sittlichen Vorschriften nach zwei Seiten auseinandergelegt ist, so konnte das Binden und Lösen dieses Sinnes auch wieder in den einen Ausdruck

κελεύειν zusammengedrängt werden; nicht anders ist es Ep. Clem. 2 (A. 83) in den Ausdrücken χειροτονεῖν und δογματίζειν zusammengefaßt. Kurz binden und lösen ist auch in den Homilien verbieten und erlauben oder genauer für verboten oder erlaubt erklären. Daß dieses auch hier als eine lehrende Thätigkeit zu betrachten ist, ergibt sich nicht allein daraus, daß es Ep. Clem. 6 in engster Beziehung zum Lehren des Bischofs erwähnt wird, sondern auch daraus, daß das bischöfliche Amt gerade das Lehramt ist, und zwar nicht bloß nach den Recognitionen, wo in der correspondirenden Stelle bei der Aufzählung der Geschäfte der verschiedenen kirchlichen Beamten dem Bischofe statt des κελεύειν der Homilien die doctrina fidei zugewiesen wird [87]), sondern auch in den Homilien. Die Kathedra, welche als das eigentliche Insigne des bischöflichen Amtes erscheint [88]), ist nichts anders als ein Lehrstuhl [89]), und als das wesentliche Geschäft des Bischofs wird anderwärts das Verkündigen der Wahrheit bezeichnet (A. 66), also ein Lehren. Daß aber das lehrende Binden und Lösen, welches nichts anders ist als ein Lehren des Gesetzes, scheinbar wie die einzige Aufgabe des bischöflichen Amtes hingestellt ist, entspricht ganz der judenchristlichen Anschauung dieser Schriften, welche auf das Gesetz entschieden das größere Gewicht legt [90]). Und zwar tritt dies in den Homilien in schrofferer Weise hervor als in den Recognitionen, welche deshalb auch dem Bischofe statt des κελεύειν in jenen die doctrina fidei überwiesen haben (A. 87). Aber auch die Ansicht der Homilien hat natürlich, wenn sie den christlichen Standpunct nicht ganz aufgeben wollte, das bischöfliche Lehren nicht ausschließlich auf das Gesetz beschränken können. Auch kommen nach der Auffassung beider Schriften dem Bischofe außer dem Lehren ohne Zweifel auch die Functionen des Taufens, Brotbrechens und Handauflegens zu, wie sie in denselben von Petrus gleichwie von den Aposteln im N. T. geübt werden [90b]). Es ist deshalb die Annahme, daß die Macht zu binden und zu lösen in diesen Schriften den Inbegriff der bischöflichen Befugnisse ausdrücke, dahin zu beschränken, daß sie den nach judenchristlicher Auffassung wichtigsten Theil der bischöflichen Wirksamkeit bezeichnet.

Dieser Macht muß offenbar die Gnosis des Gesetzes in seinem wahren Sinne zu Grunde liegen. Aber diese wird dem Bischofe nicht

erst bei seiner Einsetzung, etwa durch die Handauflegung, mitgetheilt, sondern sie wird als durch Unterricht erworben vorausgesetzt, und nur derjenige zum Bischofe bestimmt, welcher sie besitzt [91]), während andererseits natürlich nicht jeder, der die Gnosis hat, deshalb Bischof wird. Da nun diese Gnosis als der Schlüssel des Himmelreiches gilt, so hat auch diesen der Bischof nicht als Bischof, und er fällt mit der Macht zu binden und zu lösen nicht zusammen. In dieser Macht (ἐξουσία) erhält der zum Bischof bestimmte nicht eine Fähigkeit und Kraft, sondern die Vollmacht von dieser Kraft, welche als Gnosis des Gesetzes schon vorhanden sein muß, amtlichen Gebrauch zu machen und damit zugleich eine Beglaubigung, daß sein Binden und Lösen wirklich das rechte und vor Gott geltende sei. In den Homilien wird diese Vollmacht von Gott erfleht mit der Voraussetzung, daß dieser das im Namen der Gemeine (vgl. III, 60) gesprochene Gebet des einsetzenden Apostels erhören werde; im Briefe des Clemens wird sie von Petrus in apostolischer Machtvollkommenheit ertheilt.

Das in Matth. 18, 18 nachgewiesene richtende Binden und Lösen erscheint in diesen Schriften unter jener Bezeichnung nicht, wohl aber der Sache nach, indem die Brüder angewiesen werden ihre Händel nicht vor die weltliche Obrigkeit zu bringen, sondern durch das Schiedsurtheil der Presbyter schlichten zu lassen [92]), welche also hier an die Stelle der Gemeine bei Matthäus gesetzt sind. Darin herrscht Uebereinstimmung mit der Schrift, daß diese richterliche Thätigkeit von dem Lehramte getrennt ist.

Vergleicht man diese judenchristliche Auffassung mit dem, was oben als die Lehre der H. Schrift erkannt ist, so zeigt sich hinsichtlich der Macht zu binden und zu lösen eine vollständige Uebereinstimmung, worin wieder eine Bestätigung der gegebenen Schrifterklärung zu erkennen ist. Dagegen hinsichtlich der Schlüssel des Himmelreichs sind wesentliche Differenzen, insbesondere insofern die Beziehung dieser Schlüssel oder vielmehr dieses Schlüssels (denn der Plural ist diesen Schriften fremd) zum Amte des Haushalters verkannt, und ferner insofern derselbe zunächst auf das Gesetz bezogen ist anstatt auf das Evangelium.

B. Heidenchristliche Kirche.

Wie die ältere heidenchristliche Kirche über die Schlüssel des Himmelreichs und das Binden und Lösen gedacht habe, ist hauptsächlich nur aus den Schriften der afrikanischen Kirchenväter Tertullian (um 200) und Cyprian (um 250) zu erkennen. Jener bekämpft in seiner Schrift de Pudicitia ein Edict des römischen Bischofs, wodurch dieser die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei erließ, wenn zuvor Buße gethan sei. Er erkennt an, daß die Kirche das Recht der Sündenvergebung bei den nach der Taufe gefallenen habe, bestreitet aber dem römischen Bischof dieses Recht der Kirche selbst in Anspruch zu nehmen, indem er aus Matth. 16, 18. 19 für sich die Macht zu binden und zu lösen ableite [93]). Die Verheißungen jener Stelle, auch hinsichtlich der Schlüssel und des Bindens und Lösens, seien nur für Petri Person gültig, wie das auch der Erfolg zeige. Er erkennt nämlich den Gebrauch der Schlüssel durch Petrus in seiner Pfingstpredigt Apg. 2, 14 ff., namentlich V. 22 ff., also in der Predigt des Evangeliums, und in der von ihm zuerst auf Christus ertheilten Taufe (Apg. 2, 38. 41), durch welche er den Zugang zum Himmelreiche erschloß. Ein Binden und Lösen des Petrus findet er gleichfalls mit der Taufe verbunden, indem hierbei die früheren Sünden gelöst oder (bei den nicht getauften) gebunden werden. Er findet es aber auch in der Bestrafung des Ananias (Apg. 5), den Petrus mit der Bande des Todes band, und der Heilung des Gichtbrüchigen (9, 34), den er von seiner Krankheit löste; ferner in seinem Urtheile über die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes (15, 10), durch welches er die Vorschriften desselben theils gelöst theils gebunden, d. h. aufgehoben oder bestätigt habe. Dagegen mit der Vergebung von Todsünden bei Gläubigen (Getauften) habe Petri Macht zu binden und zu lösen nichts zu schaffen. Tertullian hat also die Schlüssel als die den Eingang des Himmelreichs erschließenden genommen, welche theils in der Predigt des Evangeliums theils in der Taufe wirken. In einer ältern Schrift gibt er zu, daß die den Himmel eröffnenden Schlüssel in Petrus auch der Kirche gegeben sind, und behauptet sogar, daß jeder sie führe, der Christum bekenne [94]), gewiß aber nur um selbst ins

Himmelreich eingehen zu können. Der Begriff des Lösens und Bindens ist von Tertullian sehr weit und vieldeutig gefaßt, aber so daß gerade des wahren Sinnes verbieten und erlauben nicht gedacht ist. Mit den Schlüsseln des Himmelreichs hängt das Binden und Lösen nur bei der Taufe zusammen, indem hier einerseits das Himmelreich erschlossen und anderseits Lösung, d. h. Vergebung der Sünden, ertheilt wird. Es hat keine Wahrscheinlichkeit, daß T. auch in der Predigt des Evangeliums ein Binden oder Lösen und umgekehrt in Petri Verfahren mit Ananias und dem Gichtbrüchigen oder in seinem Urtheile über das mosaische Gesetz eine Thätigkeit der Schlüssel erkannt habe. In der Beziehung des Bindens und Lösens auf die Sündenvergebung hat T. ohne Zweifel das Sünden vergeben und behalten Joh. 20, 23 damit identificirt, so daß dieses nicht allem Binden und Lösen, sondern nur einer besondern Anwendung desselben gleichsteht. In diesem Sinne erklärt derselbe c. 21 „alligare, i. e. retinere“. Hier ist die Rede von Todsünden der Gläubigen, auf welche T. natürlich auch jene Ausdrücke beziehen konnte, obgleich er die Matth. 16, 19 ertheilte Macht zu binden und zu lösen sich nicht darauf erstrecken läßt. Jedoch bestreitet er nicht allein dem römischen Bischof und damit überhaupt den Bischöfen die Macht solche Sünden zu vergeben, sondern auch den Märtyrern, welchen er sie in einer älteren Schrift de Mart. c. 1 noch zugestanden hatte, in Uebereinstimmung mit der herrschenden Ansicht, wie sie in einem etwas älteren Schreiben der gallischen Gemeinen von Lugdunum und Vienna erscheint [95]).

Die Briefe Cyprians beschäftigen sich sehr viel mit der Sündenvergebung für die nach der Taufe gefallenen und mit ihrer mißbräuchlichen Ausübung durch die Märtyrer; aber nur in einer einzigen Stelle [96]) hat er das Binden und Lösen auf jene bezogen. In einem andern Briefe [97]) ist dasselbe mit dem Sünden vergeben und behalten gleichgestellt und auf die Sündenvergebung in der Taufe gedeutet (wie in Ep. 76 bloß das letztere); ebenso vom kappadocischen Bischof Firmilianus in seinem Briefe an Cyprian [98]). Wenn an einer Stelle [99]) Cyprian auf Matth. 16, 18. 19 die Lehre begründet, daß die Kirche auf die Bischöfe gegründet sei (wie auf den Felsen Petrus)

und daß jede kirchliche Handlung durch diese geleitet werden müsse (gubernetur), so kann es scheinen, daß hier der Begriff des Bindens und Lösens weiter gefaßt sei. Jedoch wird man vielleicht mit mehr Recht annehmen, daß vielmehr die Schlüssel auf die gesammte Leitung der kirchlichen Dinge gedeutet sind. Denn da Cyprian Ep. 55 die Bischöfe als dispensatores Dei, d. h. οἰκονόμοι θεοῦ, bezeichnet, so ist es denkbar, daß er die Schlüssel Petri ganz richtig als das Symbol des Haushalters genommen habe. Freilich scheint es, wenn an einer andern Stelle claudere Ecclesiam mit dem Verweigern der Sündenvergebung für die Gefallenen gleichgestellt wird (A. 96), als sei hier die Schlüsselgewalt auf die Eingangsthür bezogen und dem Binden und Lösen gleichgestellt; denn Himmelreich und Kirche sind verwandte und leicht verwechselte Begriffe.

Während also bei Tertullian, schwerlich nur nach seiner persönlichen Ansicht, ein sehr unbestimmter Begriff des Bindens und Lösens erscheint, ist dasselbe doch offenbar in der alten heidenchristlichen Kirche vorzugsweise, indem es dem Sünden vergeben und behalten gleichgestellt wurde, auf die Sündenvergebung bezogen, und zwar ohne Zweifel zunächst auf die mit der Taufe verbundene, dann aber auch auf die Vergebung der von Getauften begangenen Sünden. Aber nur bei den Todsünden der Gläubigen, welche sie der kirchlichen Gemeinschaft verlustig machen, ist vom Binden und Lösen die Rede, und Tertullian, der in der montanistischen Schrift de Pudicitia den Bischöfen, wie bemerkt, die Macht zu binden und zu lösen nicht zugesteht, läßt sie doch für geringere Sünden Vergebung ertheilen [100]. Wenn das Binden und Lösen zunächst auf die Taufe bezogen war, ist es auch ganz consequent, daß ein zweites Lösen nur bei solchen schweren Sünden anerkannt wurde, welche die Kraft der Taufe vernichteten und eine Wiederholung ihrer Sündenvergebung nöthig machten.

Das Binden kann bei der Taufe nichts anders sein als das Nichtvergeben oder das Versagen der Taufe, wie es auch Tertullian (A. 93) anerkennt. Dem entsprechend wird es in der Anwendung auf die Gefallenen von der Nichtvergebung ihrer Sünden und der Verweigerung der Wiederaufnahme in die Gemeinschaft der Heiligen zu verstehen sein, nicht von der feierlichen Ausschließung, der Excom-

munication oder dem Banne. Gleich dem Lösen wird es nur bei solchen Anwendung finden, welche außerhalb der Gemeinschaft stehen.

Die Schlüsselgewalt ist bei Tertullian von der Macht zu binden und zu lösen unterschieden. Wie sie aber auch bei diesem, auf die Eingangspforte zum Himmelreich bezogen, wenigstens in ihrer Anwendung auf die Taufe mit dem Binden und Lösen zusammentrifft, so scheint dieses in seiner specielleren Beziehung auf die Sündenvergebung überall mit der Thätigkeit der Schlüssel identificirt zu sein; denn wie es sich bei der Taufe um die Aufnahme ins Himmelreich handelte, so bei dem Binden oder Lösen der Gefallenen um die Wiederaufnahme. Es ist aber klar, daß der Gebrauch der Schlüssel zur Eingangsthür des Himmelreichs nur für diejenigen eine Bedeutung haben kann, welche außerhalb desselben sind. Wer drinnen weilt, wird weder durch das Oeffnen noch durch das Zuschließen afficirt. Somit rechtfertigt es sich auch von dieser Seite, daß das Lösen (= Zuschließen) nur auf solche Sünden der Getauften bezogen wurde, die des Himmelreichs verlustig machten; und nicht minder bestätigt sich die Annahme, daß das Binden der Gefallenen (= Zuschließen der Pforte) gleichfalls erst dann eintreten konnte, wenn sie in Folge von Todsünden aus der Gemeinschaft geschieden waren, und nicht von der ausdrücklichen Ausweisung zu verstehen ist, welche ja nicht durch ein Zuschließen der Pforte erfolgen konnte.

In diesen heidenchristlichen Auffassungen eine echte Tradition anzuerkennen, welche das richtige Verständniß der betreffenden Schriftstellen fördern könnte, davor warnt schon Tertullians zerfließende Deutung des Bindens und Lösens, die nicht allein an sich unzuläßig ist, sondern auch den Mangel einer festen und klaren Ueberlieferung erkennen läßt. Nicht weniger erscheint diese Losgerissenheit von der Tradition darin, daß gerade in der ältesten Stelle, wo binden und lösen auf die Sündenvergebung bezogen wird (A. 95), diese Ausdrücke mit einem persönlichen Objecte verbunden sind, während das N. T. und ebenso der Talmud und die Pseudo-Clementinischen Schriften nur ein sachliches Object kennen.

Noch weniger ist der späteren Ausbildung dieser Lehren bis zur Reformation hin eine andere als eine historische Bedeutung zuzuschreiben.

IV. Ansichten der lutherischen Reformatoren.

Außer Luther und Melanchthon [101]) werde ich auch den großen süddeutschen Reformator Brenz berücksichtigen sammt den ihm fälschlich zugeschriebenen Nürnberger Kinderpredigten, welche auf die spätere Gestalt dieser Lehre, besonders in den Katechismen, von großem Einflusse gewesen sind; ferner die hochverdienten Reformatoren der Braunschweig-Lüneburgischen Lande Rhegius, Corvinus und Chemnitz, von denen der letzte zugleich als Hauptheilnehmer an der Concordienformel der geeignetste Repräsentant für die Schlußperiode der Reformation ist.

Diese Väter der evangelisch-lutherischen Kirche sind in ihren Ansichten über das Wesen und den Inhalt der Schlüsselgewalt, wie auch über ihre Träger, nach verschiedenen Seiten auseinandergegangen, großentheils auch sich selbst nicht consequent geblieben. Woran sie durchgängig und consequent festgehalten haben, seitdem Luther in Folge der Leipziger Disputation auch dieses Stück der päbstischen Doctrin schärfer ins Auge gefaßt hatte [102]), ist zuerst die Annahme, daß die Schlüsselgewalt eine in der Kirche fortdauernde sei, aber nicht allein oder vorzugsweise bei den Päbsten als Nachfolgern Petri [103]); dann gleichfalls im Gegensatze gegen päbstische Ansprüche, daß sie nicht eine gesetzgebende und regierende Gewalt sei, am wenigsten in weltlichen Dingen [104]); ferner die auf unrichtiger Interpretation beruhende Ansicht, daß die Joh. 20, 23 den Aposteln ertheilte Macht Sünden zu vergeben und zu behalten mit der Macht zu binden und zu lösen identisch sei [105]). Da aber jenes Sündenvergeben von ihnen bald ausschließlich, bald vorzugsweise, bald wenigstens in zweiter Linie auf die Privatabsolution gedeutet ist, so herrscht auch darin Uebereinstimmung, daß diese immer als eine Function der Schlüsselgewalt betrachtet wird, wobei noch zu bemerken, daß dieselbe ganz allgemein als eine Application des Evangeliums (der Sündenvergebung) auf einzelne bestimmte Personen gefaßt ist [106]).

Diesem Consensus stehen mannichfaltige Differenzen zur Seite. So weit diese die Frage betreffen, ob die Schlüssel des Himmelreichs von Christus der gesammten Kirche oder allen Gläubigen oder den

Aposteln und ihren Nachfolgern, den Inhabern des Predigamtes, anvertraut sein, sollen sie hier nicht weiter dargelegt und erörtert werden, da diese Frage sich durch die übrige Untersuchung von selbst erledigen wird. Die Frage aber nach dem Wesen und Begriffe der Schlüsselgewalt hängt aufs engste mit der nach ihrem Umfange und Inhalte zusammen, und die Ansichten der Reformatoren werden bei verbundener Behandlung beider Puncte am klarsten hervortreten. Hinsichtlich des Inhalts der Schlüsselgewalt scheiden sich dieselben in zwei Hauptgruppen, je nachdem sie die Schlüssel nur in der Application des Wortes Gottes auf einzelne Personen wirken lassen oder auch auf die gemeine Predigt beziehen. Innerhalb dieser beiden Gruppen sollen dann die verschiedenen Ansichten nach den einzelnen Reformatoren geordnet werden, unter welchen nur Luther beiden Gruppen zugleich angehört.

A. Die Schlüsselgewalt als Application des Wortes auf Einzelne.

Luther.

Diese beschränktere Auffassung der Schlüsselgewalt ist bei Luther entschieden die vorherrschende. Die ausdrückliche Definition als ministerium verbi applicandi findet sich in einer Schrift von 1523 [107]. Es ist aber die applicatio verbi nach dem Sprachgebrauche der älteren Reformatoren von der Beziehung der Verheißungen oder Drohungen des Wortes Gottes auf bestimmte einzelne Personen zu verstehen im Gegensatze gegen die für alle geltende Predigt [108]. Wenn ebendaselbst binden und lösen durch Evangelium praedicare et applicare erklärt wird, so ist hier praedicare nicht von der gemeinen Predigt zu verstehen, welche vorher ausdrücklich von dem ligare et solvere peccata unterschieden wird [109]), sondern von der Sonderpredigt der Absolution; praedicare et applicare ist als Hendiadyoin zu fassen. Binden und Lösen aber, nach der übereinstimmenden Auffassung der Reformatoren mit Sünden vergeben und behalten identisch, bezeichnet nach Luther's hier und überall geltender Ansicht die gesammte nach zwei Seiten auseinandergehende Thätigkeit

der Schlüssel[110]. Jene Definition als ministerium verbi applicandi paßt aber nicht bloß zu derjenigen Inhaltsbestimmung der Schlüsselgewalt, mit welcher sie gerade verbunden ist, sondern auch noch zu zwei andern in Luther's Schriften erscheinenden.

1) Schon in der während der Leipziger Disputation auf dem dortigen Schlosse am Tage Petri und Pauli gehaltenen Predigt[111], welche für die Lehre von der Schlüsselgewalt einen wichtigen Wendepunct bildet, bezieht Luther die Schlüssel nur auf die Privatabsolution, wenn gleich hier nicht mit ausdrücklicher Leugnung eines weiteren Bereiches. In seinen nächsten Schriften aus den Jahren 1519. 1520 und dem Anfange von 1521 erklärt er dann aufs bestimmteste, die Gewalt der Schlüssel gehöre nur zum Sacramente der Buße[112], welches er damals noch anerkannte; in Matth. 16, 19 erkennt er die Einsetzung dieses Sacramentes[113] und in derselben Schriftstelle nebst Matth. 18, 18 und Joh. 20, 23 die demselben zu Grunde liegende Verheißung[114]; ja er nennt dasselbe sogar geradezu das Sacrament der Schlüssel[115]. Es ist von selbst einleuchtend und wird durch die Darstellung der betreffenden Schriften bestätigt[116], daß innerhalb des Sacraments der Buße die Schlüssel nur in der Privatabsolution wirken können. Freilich tritt dabei das Binden oder Sündenbehalten in den Hintergrund und kann, obgleich an einer Stelle ausdrücklich zum Sacrament gerechnet[117], doch in Wahrheit nichts anderes sein als die Verweigerung der sacramentalen Absolution, welche selbst ebensowenig innerhalb des Sacramentes steht als z. B. die Verweigerung der Taufe. Dieselbe Ansicht über die sacramentale Natur der Schlüssel und ihre ausschließliche Wirksamkeit in der Privatabsolution findet sich auch wieder in dem viel jüngeren erst nach Luther's Tode a. 1517 erschienenen zweiten Commentare zu Joel[118].

2) Das Bedürfniß einerseits dem Binden eine klarere und positivere Bedeutung zu geben, anderseits, da Luther die Privatbeichte nicht als götliches Institut anerkannte, den Schlüsseln einen schon von Christus bestimmten Wirkungskreis anzuweisen, führte ihn schon gegen Ende des Jahres 1521 auf eine wesentlich verschiedene und fast entgegengesetzte Auffassung. Diese erscheint zuerst in der aus dem Patmos der Wartburg an Sickingen gerichteten Schrift von der Beicht,

ist dann später besonders in der Schrift von den Schlüsseln (1530) und in den Predigten über Matthäus Cap. 18 ff.[119]) weiter ausgeführt und auch in der Schrift von den Concilien und Kirchen (1539) festgehalten. Die Schrift von den Schlüsseln hat dabei die Eigenthümlichkeit, daß die bindende Kraft der Schlüssel als Bindeschlüssel bezeichnet ist, die lösende als Löseschlüssel[120]), welche Ausdrücke von den mittelalterlichen Theologen[121]) entlehnt, aber in anderem Sinne verwandt sind, auch in dieser Anwendung nicht zu billigen.

In allen diesen Schriften bezieht Luther, gestützt auf die dicht vor Matth. 18, 18 stehende Anweisung Christi, das Binden und Lösen zunächst auf das öffentliche Verfahren bei öffentlichen Sünden, also auf den Bann und die absolutio publica[122]), wobei aber das bannende Binden besonders betont wird. In der Schrift von den Concilien, wo die Schlüssel unter den Kennzeichen der wahren christlichen Kirche aufgeführt werden, ist gerade nur ihr öffentlicher Gebrauch als ein solches betrachtet. Aber alle diese Schriften lassen die Schlüssel auch in der Privatabsolution wirken. Die Schrift von den Concilien unterscheidet einen öffentlichen und einen sonderlichen Gebrauch, indem sie diesen in der Absolution durch den Pfarrherrn erkennt, d. i. in der Privatabsolution; in der Schrift von den Schlüsseln ist der Löseschlüssel so charakterisirt, daß er offenbar nicht bloß in der absolutio publica, sondern auch, und gerade vorzugsweise, in der Privatabsolution wirkend gedacht wird[123]); in der Schrift von der Beicht III, 22 und den Predigten über Matthäus[124]) ist dem in jener Schrift III, 17 als öffentliche Beichte bezeichneten Verfahren bei öffentlichen Sünden die Privatbeichte, als Nächstenbeichte zwischen Bruder und Bruder gefaßt, zur Seite gestellt, indem angenommen wird, daß Christus durch Matth. 18, 15—18 zunächst den öffentlichen Gebrauch der Schlüssel angeordnet, dann aber durch V. 19. 20 den privaten Gebrauch in der Nächstenbeichte wenigstens gestattet habe. Das Binden tritt, wie bei dem öffentlichen Gebrauche in den Vordergrund, so bei dem privaten in den Hintergrund, und in der Schrift von den Schlüsseln scheint der Bindeschlüssel nur auf jenen bezogen zu sein[125]). Jedoch sieht man aus einer andern Schrift, daß das

private Binden von Luther als Strafen und Verdammen der Sünde (arguere und damnare) gedacht wurde [126]), d. h. als ein die Sünde zum Bewußtsein bringendes Verhalten und ein Verkündigen des göttlichen Zornes für den unbußfertigen Sünder.

Derselbe Inhalt der Schlüsselgewalt ist ohne Zweifel auch in der Schrift de instituendis Ecclesiae ministris (1523) anzuerkennen [127]), aus welcher oben die Definition als ministerium verbi applicandi angeführt ist. Der Bann ist hier ausdrücklich unter die Schlüssel gestellt und wieder auf Matth. 18, 17 begründet, und wenn lösen erklärt wird „die Vergebung der Sünden vor Gott ankündigen", so ist damit sicherlich nicht sowohl die absolutio publica gemeint, als die privata, zumal da vorher auf Matth. 18, 19. 20 Bezug genommen ist, auf welche Stelle Luther die Absolution der Nächstenbeichte begründet. Auch die Definition von binden durch „das Evangelium entziehen und die Behaltung der Sünden ankündigen", paßt viel besser auf das private Binden als auf das Bannen. Es ist aber in dieser Schrift der öffentliche Gebrauch der Schlüssel und insbesondere das bannende Binden nicht bevorzugt. Die Definition als Application des Evangeliums muß bei natürlicher Auffassung zunächst auf die Absolution bezogen werden; auch steht unter den Special-Definitionen des ligare und solvere diese voran.

Endlich liegt dieselbe Ansicht nach allem Anschein auch der Darstellung in den Schmalkaldischen Artikeln zu Grunde, wo in dem Artikel von den Schlüsseln III, 7 definirt wird: „Die Schlüssel sind ein Amt und Gewalt, der Kirchen von Christo gegeben, zu binden und zu lösen die Sünde, nicht allein die groben und wohlbekannten Sünden, sondern auch die subtilen, heimlichen, die Gott allein erkennt." Denn es scheint deutlich, daß unter dem Brauche der Schlüssel bei groben und wohlbekannten Sünden Bann und absolutio publica gemeint sind, unter dem bei subtilen und heimlichen Sünden Privatabsolution und privates Binden. Auch wird gleich im nächsten achten Abschnitt von der Beichte (und Privatabsolution) gehandelt, dann im neunten vom Banne. Wie schon diese Reihenfolge zeigt, ist auch hier, obwohl in der Definition der öffentliche Gebrauch voransteht, dieser nicht bevorzugt. Vielmehr

wird im achten Artikel die Privatabsolution ausdrücklich auf die Kraft der Schlüssel zurückgeführt, während in dem Artikel vom Banne der Schlüssel gar nicht Erwähnung geschieht. Daß jene Definition nicht, wie es allerdings an sich der allgemein gehaltene Ausdruck gestatten würde, auch eine Wirksamkeit der Schlüssel in der gemeinen Predigt zulassen soll, wird weiter unten noch wahrscheinlicher werden.

Bei dieser zweiten Inhaltsbestimmung der Schlüsselgewalt hat die bei der ersten anerkannte sacramentale Bedeutung derselben von Luther nicht ganz festgehalten werden können, weil der Bann einem etwas engeren Sacramentsbegriffe sich nicht wohl fügt. Aber Luther hat den Schlüsseln doch auch hier wenigstens eine halbsacramentale Stellung gegeben. In der Schrift von den Concilien rechnet er sie nämlich unter die sieben sogenannten Heilthümer (Evangelium, Taufe, Abendmahl, Schlüssel, Kirchenamt, Gebet, heiliges Kreuz), welche nach seiner Aeußerung fol. 271ᵃ allenfalls auch Sacramente heißen könnten, und insbesondere unter die vier ersten derselben, welche nach fol. 267ᵇ durch das Kirchenamt, das fünfte Heilthum, verwaltet werden. Dieselben vier werden in den Schmalkaldischen Artikeln III, 4 als die göttlichen Hülfen gegen die Sünde zusammengestellt.

3) In Luther's letzter größeren Schrift Wider das Pabstthum (1545) ist die obige Auffassung dahin erweitert, daß die Schlüssel außer Absolution und Bann auch auf die Taufe bezogen sind[128]). Denn von dieser muß es doch verstanden werden, wenn gesagt wird, vermöge des Amtes der Schlüssel werde demjenigen, welcher das Evangelium höre und nicht glaube, das Urtheil gesprochen, daß er verdammt sei, dem glaubenden aber, daß ihm seine Sünden vergeben seien, wovon die Behaltung und Vergebung der Sünden bei den (nach der Taufe) gefallenen (gleichfalls als Urtheil bezeichnet) unterschieden wird; auch wird ausdrücklich die Behaltung und Vergebung der Sünden zur Zeit der Taufe erwähnt. Somit muß die Meinung sein, daß durch die Gewalt der Schlüssel denen, welche noch nicht Mitglieder der christlichen Kirche sind, wenn sie das Evangelium gläubig aufnehmen, in der Taufe Vergebung der Sünden zugesprochen werde, wenn sie es aber ungläubig verschmähen, die Behaltung der Sünden zur Verdammniß. Offenbar fällt also die Auffassung dieser

Schrift im Wesentlichen mit der besonders durch Cyprian vertretenen der alten heidenchristlichen Kirche zusammen, nur daß diese von der Thätigkeit der Schlüssel in der Privatabsolution nichts weiß, weil die Privatbeichte erst ein jüngeres Institut der Kirche ist, und sie auch nicht auf den Bann bezieht. Bemerkenswerth ist auch noch Luther's Darstellung, daß die Schlüsselgewalt als eine Beglaubigung des Predigamtes diene [129]).

Die dargelegten drei Auffassungen Luther's correspondiren sichtlich mit den drei Schriftstellen, welche von ihm der Lehre von den Schlüsseln zu Grunde gelegt sind, Matth. 16, 19 — 18, 18 — Joh. 20, 23. Denn obwohl Luther überall das Binden und Lösen der beiden ersten Stellen mit dem Sündevergeben und Sündebehalten der dritten wie mit dem Auf- und Zuschließen des Himmels identificirt, so hat er sich doch nicht dagegen verschließen können, daß die vermeintlich gleichgeltenden Ausdrücke in den drei Stellen wenigstens eine verschiedene Färbung des Begriffes haben, und danach hat sich seine Auffassung der Schlüsselgewalt modificirt, je nachdem die eine oder die andere jener Stellen zunächst zu Grunde gelegt ist. Die erste Auffassung fußt offenbar zumeist auf Joh. 20, 23, wo das Vergeben der Sünden entschieden das Hauptgewicht hat. Die zweite ist ausdrücklich auf Matth. 18, 15—20 gestützt. Endlich die dritte enthält, an Matth. 16, 19 angeschlossen, eine consequente Entwicklung der Vorstellung, daß die Schlüssel zum Auf- und Zuschließen des Himmelreichs dienen, d. h. zur Gewährung oder Verweigerung der Aufnahme in die Gemeinschaft der Heiligen, theils für solche, die noch außerhalb gestanden haben, theils für solche, welche nach der Taufe sich durch Sünden wieder ausgeschlossen haben.

Für alle drei Auffassungen gilt die in den betreffenden Schriften mehrfach aufgestellte Definition der Schlüssel als Amt oder Gewalt die Sünden zu binden und zu lösen oder zu vergeben und zu behalten [130]), wie auch die Erklärung, daß sie nur mit Sünden und Sündern zu thun haben [131]). Die mit der zweiten Auffassung verbundene Definition als ministerium verbi applicandi paßt gerade für die erste am einleuchtendsten, vgl. Anm. 106. 108, und auch die dritte steht mit ihr nicht in Widerspruch, da auch die Taufe als Appli-

cation des verheißenden Evangeliums gefaßt werden darf, s. Anm. 108. Wenn aber in Anschluß an jene Definition binden durch Evangelium auferre et peccatorum retentionem annuntiare erklärt ist, so erscheint es ziemlich seltsam, daß die Entziehung des Evangeliums als eine Application desselben gelten soll. Viel ansprechender ist es, wenn in der Schrift von den Schlüsseln der Bindeschlüssel als der Executor des Gesetzes und der Bußpredigt, wie der Löseschlüssel des Evangeliums im engeren Sinne dargestellt wird[132]), also die Schlüsselgewalt als das Amt der Application des Wortes Gottes in seinem weiteren Gesetz und Evangelium umfassenden Sinne. Uebrigens ist der Bann auch von Melanchthon als Application des Evangeliums anerkannt, s. A. 154.

Jedenfalls schreiben alle drei Auffassungen den Schlüsseln nur eine auf bestimmte Personen gerichtete Thätigkeit zu. Bei den beiden ersten sind die gemeine Predigt und die Sacramente zum Theil ausdrücklich vom Bereiche der Schlüssel ausgeschlossen. In der Schrift vom Pabstthum sind dieselben fol. 274a unter die regierende Gewalt gestellt, welche der Schlüsselgewalt scharf entgegengesetzt wird; in der an den christlichen Adel wird die Lehre von den Schlüsseln gesondert (A. 130); in der von den Concilien stehen sie als Heilthümer und in den Schmalkaldischen Artikeln als Gnadenmittel neben den Schlüsseln (s. ob.) und ähnlich auch in der Schrift wider Hanswurst (1541)[133]). In der Schrift *de inst. Eccl. min.* sind das Lehren und Predigen und die Verwaltung der Sacramente zur Seite des Schlüsselamtes unter den munera sacerdotalia aufgeführt (A. 109), und wenn diese hier mehr nach der katholischen Ansicht aufgezählt sind, so bestimmt die Schrift von den Concilien das Kirchenamt ganz im protestantischen Geiste dahin, daß es die Heilthümer des Evangeliums (durch die Predigt), der beiden Sacramente und der Schlüssel zu verwalten habe[134]). In der Schrift von den Schlüsseln fol. 229b unterscheidet Luther sogar nach Luc. 11, 52. Matth. 23, 13 einen besondern von den Schlüsseln Petri verschiedenen „Lehrschlüssel, das ist Lehramt, Predigtamt, Pfarramt". Auch in den Predigten über Matthäus ist der in gleicher Weise gesonderte Schlüssel der Erkenntniß als Amt zu lehren und zu predigen gedeutet, seltsamer Weise aber auch auf die Sacramente bezogen[135]). Bei der dritten Auffassung

ist die Predigt von dem Schlüsselamte deutlich dadurch gesondert, daß dessen Thätigkeit überall in ein Urtheilen gesetzt und damit als eine richterliche bezeichnet wird.

Auch bei den beiden ersten Auffassungen ist auf die Functionen der Schlüsselgewalt, namentlich auf die Privatabsolution, der gerichtliche Ausdruck Urtheil angewandt [136]), wie denn auch absolvere, absolutio, lossprechen von dem gerichtlichen Verfahren hergenommen sind und eigentlich dem biblischen solvere, lösen nicht gleichstehen. Jene Ausdrücke gelten nämlich ursprünglich von der auf einem gerichtlichen Verfahren beruhenden absolutio publica, aus welcher sich die Privatabsolution allmählich entwickelt hat. Am klarsten aber erscheint der richterliche Character der Schlüsselgewalt zu binden und zu lösen in denjenigen der zweiten Auffassung folgenden Schriften, welche dieselbe zunächst auf die sogenannte öffentliche Beichte und erst secundär auf die Privatbeichte beziehen. Denn jene, auf Matth. 18, 15—17 begründet, ist offenbar ein gerichtliches Verfahren und ist als solches besonders auch V. d. Beicht II, 11 und in der ersten Predigt gegen Carlstadt (XVIII, 268 ff. Leipz.) dargestellt. Die ihr entsprechende Privatbeichte muß dann gleichfalls für einen gerichtlichen Act gelten, bei welchem der Beichtende freilich zugleich Kläger, Zeuge und Beklagter ist. Dieser richterliche Character der Schlüsselgewalt ist allerdings von Luther nicht scharf und klar hervorgehoben, wie er denn auch in Wahrheit mit Luther's sonstigen Ansichten über die private Beichte und Absolution unvereinbar ist [136b]), liegt aber unverkennbar wenigstens der zweiten und dritten Auffassung zu Grunde, und es wird gerade diese Ansicht Luther's gemeint sein, wenn Melanchthon erwähnt, Einige verständen die Schlüssel de jurisdictione in Ecclesia ad ligandos singulos aut solvendos, s. Anm. 158.

Nürnberger Kinderpredigten.

Die zuerst als Zubehör der Anspach-Nürnbergischen Kirchenordnung a. 1533 erschienenen sogenannten Kinderpredigten [137]), welche in neuerer Zeit fälschlich für eine Arbeit von Brenz erklärt sind, aber vielmehr von Osiander herrühren [138]), stimmen hinsichtlich der Schlüsselgewalt im Wesentlichen mit Luther's zweiter Auffassung. In

der vorletzten Predigt „Vom Ampt der Schlüssel“ (zwischen den Predigten von der Taufe und vom Abendmahl) wird nämlich gelehrt, daß die Schlüssel einerseits bei öffentlichen Sünden durch den Bann, anderseits bei heimlichen durch die Privatabsolution des Kirchendieners wirken; das öffentliche Lösen und das private Binden werden nicht erwähnt. Der Gebrauch bei öffentlichen Sünden ist, wie vorherrschend in Luther's zweiter Auffassung, vorangestellt, der bei heimlichen Sünden durch Christi Beispiel Marc. 2, 5. Joh. 9, 41 gerechtfertigt [139]. Die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sacramente werden ausdrücklich vom Schlüsselamte gesondert [140], auch wird die Einsetzung des Predigamtes nicht in den auf das Amt der Schlüssel bezogenen Schriftstellen erkannt, sondern in Luc. 6, 13 ff. — 10, 1 ff. Jedoch wird die Schlüsselgewalt mit dem Predigamte als eine Bekräftigung seiner Autorität in Verbindung gebracht „auf das wir festiglich können glauben, das es war sey, was sie uns predigen.“ Als Einsetzungsworte des Schlüsselamtes sind speciell Joh. 20, 22. 23 genommen, und in Beziehung darauf wird gegen Schluß der Predigt die Frage gestellt „Wie verstehet ihr diese wort?“ mit der Antwort „Ich glaub, was die beruffenen Diener Christi aus seinem Göttlichen befelch mit uns handeln, sonderlich wenn sie die offentlichen unbußfertigen Sünder von der Christlichen Gemein ausschliessen und die so jre sunde berewen unnd sich bessern wollen, wider entpinden, das es alles so krefftig und gewis sey, auch im Himel, als handelt es unser lieber HERR Christus selbs“, wo das Entbinden ohne Zweifel nicht bloß auf die öffentlichen Sünden geht. Jene Einsetzungsworte und die daran geknüpfte Frage mit Antwort nehmen die Stelle ein wie in den andern Predigten Text und Erklärung des kleinen Luther'schen Katechismus, namentlich in denen von der Taufe und vom Abendmahl. Wie nun hierdurch und durch den Platz der Predigt das Amt der Schlüssel den Sacramenten gleichgestellt wird, so ist es in der Predigt von der Taufe ausdrücklich als Sacrament zwischen Taufe und Abendmahl aufgeführt (A. 140), obgleich Luther die den Schlüsseln in seiner ersten Auffassung gegebene sacramentale Geltung mit Recht aufgegeben hatte, seitdem er auch den Bann auf dieselben bezog.

B. Die Schlüsselgewalt auch auf die Predigt bezogen.

Luther.

Luther hat in dieser Gruppe fast nur mit seinen Predigten und dem für homiletische Zwecke bestimmten Commentare zu Matthäus einen Platz. Es sind aber auch hier wieder bei ihm verschiedene Inhaltsbestimmungen zu unterscheiden, indem einerseits die Predigt als eine Thätigkeit der Schlüsselgewalt bald nur zu der Privatabsolution (vgl. Auffassung A, 1) hinzutritt, bald zu den in der Auffassung A, 2 anerkannten Functionen, so daß in beiden Fällen der Begriff der Schlüsselgewalt als ministerium verbi applicandi sich zum ministerium Evangelii erweitert, und indem anderseits die so erweiterte Schlüsselgewalt auch auf die beiden Sacramente bezogen wird und somit als ministerium Evangelii et Sacramentorum erscheint.

1) Die Schlüsselgewalt ist als ministerium Evangelii, wie bemerkt, in zwei verschiedenen Modificationen dargestellt.

a) Nur Predigt des Evangeliums und Privatabsolution erscheinen als Functionen der Schlüssel in der Schrift Vom Anbeten des Sacraments (1523) B. II. fol. 208b, wenn hier die Schlüsselgewalt beschrieben wird als „die Gewalt oder (der?) Schlüssel die Sünde zu vergeben, das Evangelium zu verkündigen, sonderlich und öffentlich", später genannt „das Ampt des predigens und Sünde vergebens". Damit stimmt es, wenn in der ersten der Predigten der Kirchenpostille am Sonntage nach Ostern über Joh. 20, 19—31 (schon in der Ausgabe von 1527) in V. 23, freilich ohne Nennung der Schlüssel, eine Bevollmächtigung zur Predigt der Vergebung der Sünden gefunden wird, welche deutlich als gemeine und sonderliche Predigt charakterisirt ist. Das Behalten der Sünden besteht hier in der Predigt, daß dieselben dem Ungläubigen nicht vergeben werden. Auch in der dritten jener Predigten (erst 1543 aufgenommen), obwohl hier nur die Privatabsolution ausdrücklich als Function der Schlüssel bezeichnet ist, und zwar in ausführlicher Darstellung, muß doch nach dem Zusammenhange im Gegensatze gegen die Predigt des Gesetzes auch die Predigt des Evangeliums als eine solche anerkannt sein, vgl. A. 148.

b) Diejenige Inhaltsbestimmung, in welcher die Luther'sche Auffassung A, 2 durch Hinzufügung der Predigt erweitert ist, findet sich am vollständigsten und klarsten in den Annotationes in Matthaeum (zuerst 1538 erschienen, aber erheblich älteren Ursprungs [141]) zu 16, 19 dargelegt [142]). Luther unterscheidet hier sowohl für die bindende als für die lösende Kraft der Schlüssel einen öffentlichen und einen privaten Gebrauch. Jener findet entweder bei öffentlichen (manifestis) Sündern statt, als Bann und die entgegenstehende absolutio publica kurz angedeutet, oder bei heimlichen. Bei diesen wird wieder ein generaler und ein specialer und selbst individualer Gebrauch der Schlüssel unterschieden, jener in der gemeinen Predigt (concio) des Evangeliums, dieser ohne Zweifel in der Beichte vor dem Pfarrer. Der private Gebrauch wird in die auf Matth. 18, 19. 20 begründete Nächstenbeichte gesetzt, wobei das Binden als arguere und damnare gefaßt ist. Dieselbe Unterscheidung eines öffentlichen Gebrauchs der Schlüssel in der kirchlichen Beichte vor dem Pfarrer und eines privaten oder heimlichen in der Nächstenbeichte findet sich auch in einer schon in der Ausgabe von 1527 vorhandenen Predigt der Kirchenpostille [143]), während sonst Luther in den älteren Schriften die kirchliche Privatbeichte nur als einen Zweig der Nächstenbeichte betrachtet hat. Er konnte aber daran denken in ihr einen öffentlichen Gebrauch (publicus usus) der Schlüssel zu erkennen, weil in ihr das öffentliche Kirchenamt im Auftrage der Kirche und der Regel nach in dem öffentlichen Locale der Kirche wirkt.

Endlich gehört auch noch hierher, wenn in den Tischreden fol. 177 a die öffentliche gemeine Absolution der öffentlichen Predigt des Evangelii und die sonderliche Absolution der Ohrenbeichte als Functionen der Schlüssel bei heimlichen Sünden bezeichnet sind.

2) Der zum ministerium Evangelii et Sacramentorum erweiterte Begriff der Schlüsselgewalt erscheint bei Luther gleichfalls in zwei verschiedenen Inhaltsbestimmungen:

a) Die Schlüssel wirken in der Predigt des Evangeliums, der Beichte und den Sacramenten nach einer schon 1527 vorhandenen Predigt der Kirchenpostille [144]) und einer der Hauspostille [145]), beide über Joh. 20, 19—31. In den letzteren wird die durch V. 23

ertheilte Schlüsselgewalt als Predigamt oder Kirchenamt gefaßt; das Binden ist hier als lehrende Verkündigung der Verdammniß, nicht als Bann genommen.

b) Zu diesen Functionen tritt auch noch der Bann in zwei Predigten der Kirchenpostille (vor 1527)[146] und der Hauspostille[147], beide am Tage Petri und Pauli über Matth. 16, 13—19. In jener wird das Schlüsselamt wieder deutlich mit dem Pfarramte identificirt und das Predigen unter den Functionen der Schlüssel besonders hervorgehoben. Derselbe Umfang der Schlüsselgewalt ist ohne deren ausdrückliche Nennung in einer andern Predigt der Hauspostille (1533) bezeichnet, indem der Bann als Ausschließung von Wort und Sacramenten beschrieben wird[147b].

Ueberall hat Luther, wo er die Schlüssel auch auf die Predigt bezieht, nur die Predigt des Evangeliums gemeint, aber freilich in dieser auch die das Evangelium der Sündenvergebung den Ungläubigen und Unbußfertigen entziehende Predigt befaßt. Die Predigt des Gesetzes schließt er ausdrücklich auch von diesem erweiterten Bereiche der Schlüssel aus[148]. Die zunächst für den engeren Begriff gegebene Definition der Schlüssel als des Amtes Sünden zu binden und zu lösen oder zu vergeben und zu behalten und die Erklärung, daß sie nur mit Sünden und Sündern zu thun haben (A. 129. 130), behalten auch für den weiteren Begriff ihre volle Geltung[149]. Denn die Predigt des Evangeliums fällt für Luther nur insofern unter die Schlüssel, als sie nach ihrem wesentlichsten Inhalte sich auf Vergebung oder Behaltung der Sünden bezieht[150]. Wie ihm die Privatabsolution nichts anders ist als eine Application und Sonderpredigt des Evangeliums, so gilt ihm auch die gemeine Predigt des Evangeliums als eine Absolution[151]. Auch die Sacramente sind von Luther nur in der Hinsicht unter die Schlüssel gezogen, daß sie Applicationen des Evangeliums der Sündenvergebung sind[152]. Wenn also an einigen Stellen das Schlüsselamt mit dem Predigtamte, Pfarramte, Kirchenamte gleichgestellt ist, so darf dies nur in dem Sinne verstanden werden, daß die auf Vergebung und Behaltung der Sünden gerichtete Schlüsselgewalt den wesentlichsten Theil dieses Amtes bildet, während dasselbe

doch auch andere Functionen hat, z. B. die ausdrücklich von den Schlüsseln gesonderte Predigt des Gesetzes.

Melanchthon.

Die bei Luther vorwiegende Auffassung der Schlüsselgewalt als Sonder-Application des Wortes ist Melanchthon durchaus fremd und wird auch einmal von ihm ausdrücklich als nicht die seinige bezeichnet, s. A. 158. Aber während er überall die Schlüssel wesentlich auch auf die gemeine Predigt bezogen hat, unterscheidet sich doch auch bei ihm wieder ein engerer und ein weiterer Begriff der Schlüsselgewalt. Indem er nämlich nach der herrschenden Ansicht binden und lösen mit Sünden vergeben und behalten identificirt, hat er einerseits zum Theil in Uebereinstimmung mit Luther auch die Schlüsselgewalt als die Macht zu binden und lösen gefaßt und folglich als die Macht Sünden zu vergeben und zu behalten oder Sünden zu binden und zu lösen; andererseits aber ist er der ihm eigenthümlichen Auffassung gefolgt, daß die kirchlichen Schlüssel ein von den Schlüsseln der Hausfrau entlehntes Symbol seien und somit die Schlüsselgewalt in der Kirche eine der hausfraulichen Gewalt analoge Bedeutung habe (A. 43). Diese Vorstellung hat er zum Theil mit jener ersten Definition zu vereinigen gesucht, aber vorwiegend aus ihr den umfassenderen Begriff der Schlüsselgewalt als der potestas ecclesiastica geschöpft, welche ebenso durch das Symbol der Schlüssel bezeichnet werde wie die entgegenstehende potestas politica durch Scepter oder Schwert. Es fallen hiernach Melanchthon's Inhaltsbestimmungen unter zwei Kategorien; in der ersten gilt dieselbe für die Macht Sünden zu vergeben und zu behalten, in der andern für die potestas ecclesiastica, von der jene Macht nur einen Theil bildet. Jene engere Auffassung ist übrigens, da hier die Schlüssel immer auf die Predigt bezogen sind, mit der weiteren Luther'schen wesentlich identisch.

1. Der ersten Begriffsbestimmung der Schlüsselgewalt als potestas remittendi et retinendi peccata liegt Joh. 20, 23 zu Grunde. Es erkannte aber Melanchthon in der Formel Sünden vergeben und behalten wie in dem Buße und Vergebung der

Sünden predigen Luc. 24, 47 den kurzen Inbegriff des Evangeliums [153]), indem er das Sündenvergeben mit dem Predigen der Vergebung, das Sündenbehalten mit der Bußpredigt identificirt. Sünde vergeben heißt ihm Vergebung der Sünden für die Bußfertigen verkündigen, Sünde behalten die Sünden strafen (arguere, d. h. mit ernster Mahnung vorbehalten), den göttlichen Zorn und die Verdammniß für die Unbußfertigen verkündigen und sie dadurch zur Buße treiben. Indem er ferner mit dem Sünden vergeben und behalten auch das binden und lösen gleichstellt, bezeichnet er auch dieses oder binden und vergeben als den Inhalt des Evangeliums [154]) und erklärt binden und lösen durch Verdammniß oder Heil verkündigen [155]). Das ministerium Evangelii, dessen Stiftung oder Bestätigung er in Joh. 20, 23 erkennt [156]), ist ihm sonach das Amt Vergebung der Sünden für die Bußfertigen und Verdammniß für die Unbußfertigen zu verkündigen, beides entweder öffentlich und insgemein oder sonderlich [157]).

Indem er nun ferner die Schlüsselgewalt mit der Macht zu binden und zu lösen oder Sünden zu vergeben und zu behalten gleichstellt [158]), ist dieselbe ihm das ministerium Evangelii oder das Amt das Evangelium (d. h. Vergebung der Sünden und Verdammniß) öffentlich und sonderlich zu verkündigen [159]). Aber jene Bestimmung des ministerium Evangelii und somit auch der Schlüsselgewalt ist mehrdeutig. Zuerst ist entweder unter den beiden Stücken des Evangeliums das Hauptgewicht auf das Sündenvergeben gelegt und das Sündenbehalten als bloße Negation oder als bußweckende Vorbereitung subordinirt, und das ministerium Evangelii wird mehrfach nur als das Amt Vergebung der Sünden zu verkündigen, öffentlich und sonderlich, definirt [160]). Oder es ist dem Binden und Sündenbehalten dadurch eine selbständigere Bedeutung gegeben, daß es veranlaßt durch Matth. 18, 15—18, auf den Bann bezogen ist (A. 154), welcher einigermaßen als die kräftigste thatsächliche Androhung des göttlichen Zornes betrachtet werden konnte. Ferner ist eine sonderliche Verkündigung oder Application des Evangeliums der Sündenvergebung von Melanchthon nicht bloß in der Privatabsolution [161]), sondern auch in den Sacramenten gefunden [162]), während diese anderwärts von jenem

ministerium Evangelii gesondert sind [163]). Danach ergibt sich auch für die Schlüsselgewalt, insofern sie der Macht Sünden zu vergeben und zu behalten oder dem ministerium Evangelii dieses Sinnes gleichgestellt ist, die Möglichkeit derselben verschiedenen Inhaltsbestimmungen wie bei Luther's weiterer Auffassung unter B. Aber in den Fällen, wo jenes ausdrücklich geschieht, ist der Ausdruck meistens so gehalten, daß hinsichtlich der einzelnen Functionen eine Mehrdeutigkeit bleibt. Jedoch in der Apologie (VI), 79 ist das Bannen ausdrücklich als Function der Schlüssel genannt, deren gesammte Wirksamkeit als Binden und Lösen der Sünden beschrieben wird; ebenso umfaßt in der Disputation de potestate Clavium (A. 158) die Schlüsselgewalt als ministerium Evangelii und officium ligandi et remittendi peccata anscheinend auch den Bann, da die Jurisdiction als ein Theil derselben bezeichnet zu werden scheint. Dagegen, wenn in der Postille Vol. XXV, 137 den Schlüsseln als ministerium Evangelii das promere beneficia in Evangelio promissa beigelegt wird, so ist offenbar der Bann ausgeschlossen, während es nahe liegt jene Bestimmung auch auf die Sacramente zu beziehen. Deutlicher ist in den Conciones in Matthaeum die dem ministerium Evangelii gleichgestellte Schlüsselgewalt auf die Lehre des Evangeliums, die Reichung der Sacramente und die Vergebung der Sünden bezogen, während das Strafen mit dem Wort, also auch der Bann, nur als Zugabe erscheint, vgl. unten 2. a. Endlich wenn in der Confessio variata das mit der Schlüsselgewalt gleichgestellte ministerium Evangelii in das administrare Evangelium non solum in genere omnibus, sed etiam privatim singulis gesetzt ist, so scheint der Ausdruck administrare statt des gewöhnlichen annuntiare geflissentlich gewählt, um auch auf die Sacramente hinzudeuten. Bei der Auffassung der Schlüsselgewalt als des ministerium Evangelii Sünden zu vergeben und zu behalten ist dieselbe somit von Melanchthon immer in der gemeinen Predigt und in der Privatabsolution wirksam gedacht, zum Theil auch im Bann und in den Sacramenten, durch deren Heranziehung das ministerium Evangelii eigentlich schon ein ministerium Evangelii et Sacramentorum wird. Uebrigens ist zu bemerken, daß M., wie sich später zeigen wird, die Bestimmung der Schlüsselgewalt als ministerium

Evangelii auch mit ihrer Auffassung als potestas ecclesiastica verbunden hat.

Mit dieser gesammten Auffassung der Schlüsselgewalt als der Macht Sünden zu vergeben und zu behalten hat Melanchthon an einigen Orten auch die Betrachtung der Schlüssel als eines Symboles der hausfraulichen Gewalt zu vereinigen gesucht. Dahin gehört es nämlich, wenn er Postill. XXV, 137 der Schlüsselgewalt als ministerium Evangelii die Aufgabe zuschreibt, die im Evangelium versprochenen Wohlthaten auszutheilen (promere), wie die Hausfrau von den Vorräthen austheilt; denn jene Wohlthaten concentriren sich in der Vergebung der Sünden. Weniger ansprechend ist die Vermittlung, wenn in der Disputatio de potestate Clavium aus der Bedeutung der Schlüssel als des Symboles der Haushaltungsgewalt nur gefolgert wird, daß die Schlüssel im Evangelium potestatem aliquam seu officium bezeichnen, und dann dieses Amt als officium ligandi et remittendi peccata bezeichnet wird, ohne die Verwandtschaft mit der potestas oeconomica weiter zu begründen.

2. Vorherrschend aber hat Melanchthon die Schlüsselgewalt als die p o t e s t a s e c c l e s i a s t i c a [163b]) bestimmt, indem er die Schlüssel als das von den Schlüsseln der Hausfrau entlehnte Symbol dieser geistlichen Gewalt betrachtet, wie das Schwert ein Symbol der weltlichen Gewalt sei [164]). Die Macht Sünden zu vergeben und zu behalten oder zu binden und zu lösen bildet dann in Wahrheit nur einen Theil der Schlüsselgewalt. Hinsichtlich des Umfanges derselben lassen sich drei verschiedene Auffassungen unterscheiden.

a) Die Schlüsselgewalt oder potestas ecclesiastica ist die G e w a l t d a s E v a n g e l i u m z u p r e d i g e n, S ü n d e n z u v e r g e b e n u n d z u b e h a l t e n u n d d i e S a c r a m e n t e z u r e i c h e n. So wird in der Augsburgischen Confession gelehrt [165]) und auch schon in dem Aufsatze de potestate Clavium (1530), welcher zu den Grundlagen derselben gehört [166]); nur ist hier die mittlere Function durch S ü n d e n s t r a f e n u n d v e r g e b e n bezeichnet. Ebenso haben Melanchthon's deutsche Ausgaben der Confession „sünder straffen und binden, sünde vergeben", und an einer andern Stelle derselben wird dieselbe Function durch „sünde strafft, bindet oder vergibt und auflöset" bezeichnet (A. 169).

Auch noch in der viel jüngeren Postille werden dieselben drei Functionen der Schlüsselgewalt aufgezählt, nur daß hier bloß das Sündenvergeben, nicht das Sündenbehalten genannt ist [167]). Daß der Ausdruck strafen nicht etwa vom Banne zu verstehen sei, ist in dem Aufsatze de potestate Clavium vollkommen klar. Denn einerseits sind hier die Functionen der Schlüssel als solche bezeichnet, „durch welche Vergebung der Sünden ausgetheilt wird"; anderseits schließt sich ein besonderer Artikel über den Bann an, welcher keinen Bezug auf die Schlüssel nimmt und die Befugniß zu bannen nur den Bischöfen concedirt, während der Hauptartikel die Schlüsselgewalt für alle Pfarrer in Anspruch nimmt. Ohne Zweifel hat in jenen Stellen strafen den Sinn des lateinischen arguere, wofür auch an verschiedenen Stellen der Apologie, wo es von der Bußpredigt gesagt ist, im deutschen Texte strafen erscheint [168]). Dieses arguere (strafen) der gemeinen sonderlichen Bußpredigt haben wir bereits von Melanchthon mit dem Sündenbehalten identificirt gefunden (A. 153). Es kommen also auch die Bestimmungen in dem Aufsatze de potestate Clavium und in Melanchthon's deutschen Ausgaben der Confession auf dasselbe hinaus wie deren authentische Texte, nämlich daß das Evangelium predigen, Sünde vergeben und behalten, die Sacramente reichen als die drei Functionen der Schlüsselgewalt anerkannt werden. Wenn in der Postille die mittlere Function nur als Sündevergeben bezeichnet ist, so entspricht dies dem oben bemerkten Schwanken in der Bestimmung des ministerium Evangelii, bald als Sünde vergeben und behalten oder ähnlich, bald nur als Sünde vergeben.

Dieses Sünden vergeben und behalten ist keineswegs, wie es auf den ersten Blick scheinen kann, bloß von der Privatabsolution und der privaten Bußpredigt zu verstehen, wie weiter unten gezeigt werden soll (jene ist an einer andern Stelle der Confession als Function der Schlüssel hervorgehoben [168b]). Allerdings ist nun die Zusammenstellung jener drei Functionen nicht ganz logisch, da das Sünden vergeben und behalten ja gerade in der (gemeinen und sonderlichen) Predigt und auch in den Sacramenten (vgl. A. 162) erfolgt. Deshalb sind auch in dem Aufsatze de potestate Clavium und in der Augsburgischen Confession mehrfach die drei Functionen auf die zwei der Predigt oder Lehre des

Evangeliums und der Reichung der Sacramente reducirt [169]), also auf das ministerium Evangelii et Sacramentorum, welcher Ausdruck von Melanchthon anderwärts geradezu als Definition der Schlüsselgewalt gebraucht ist [170]). Am klarsten erscheint Melanchthon's Vorstellung in einer Stelle seiner deutschen Ausgaben der Confession (A. 169), wo gesagt wird, die Schlüsselgewalt werde allein durchs Wort (d. h. die Predigt des Evangeliums) und Sacrament geübt, so man vielen oder einem insonderheit Gottes Wort sage, Sünde binde oder löse. Es ist dies so zu verstehen, daß sowohl in der Predigt des Evangeliums wie in den Sacramenten insgemein und Einzelnen insonderheit das sündenvergebende oder sündenbehaltende göttliche Wort verkündet werde, wobei freilich zu bemerken, daß die Sacramente einerseits nur insonderheit gereicht werden und anderseits eine sündenbehaltende Kraft in Wahrheit nicht haben. Hiernach ist eine verworrene Stelle der Augsburgischen Confession [171]) zu beurtheilen, wo im lateinischen Texte (wie auch in Melanchthon's deutschen Ausgaben) das Sündenvergeben von dem ministerium verbi et sacramentorum gesondert und zur Jurisdiction gerechnet wird, was in auffallendem Widerspruche mit Melanchthon's sonstiger Anschauung steht [172]). Man wird dies um so mehr für ein durch irgend einen Zufall entstandenes Versehen halten dürfen, weil der authentische deutsche Text, welcher sehr abweicht, von jenem Anstoße frei ist. Dagegen ist in diesem wieder die mangelnde Erwähnung der Sacramente auffällig; auch kann es hier scheinen, als werde der Bann (im lateinischen Texte ein Stück der jurisdictio) unter die Schlüssel gezogen, weil er als eine der bischöflichen Functionen bezeichnet ist, während vorher die Schlüsselgewalt und die bischöfliche Gewalt einander gleichgestellt sind. Aber da in der Hauptstelle §. 5 das Bannen nicht unter den Functionen jener gleichbedeutenden Gewalten aufgezählt ist, so ist Melanchthon's wahre Meinung aus dem lateinischen Texte zu entnehmen. Nach diesem nämlich (abgesehen von dem Versehen mit dem remittere peccata) betrachtet M. das ministerium verbi et sacramentorum, welches, wie gezeigt, auch die Macht Sünden zu vergeben und zu behalten umfaßt und nichts anders ist als die Schlüsselgewalt, als den Inbegriff der wesentlichen bischöflichen Functionen; Bischöfe sind ihm gerade

die, welche jenes ministerium haben. Aber als eine Zugabe tritt noch eine nicht eigentlich unter die Schlüssel gehörende geistliche Jurisdiction hinzu, nämlich das Richten über die Lehre und der Bann. Dieser ist, wie oben bemerkt, in dem Aufsatze de potestate Clavium als eine nicht wesentliche und nicht unter die Schlüsselgewalt fallende Function der Bischöfe dargestellt, und auch noch in einer späteren Schrift, den Conciones in Matthaeum, ist das punire verbo, womit besonders der Bann gemeint ist (s. A. 180, 183, 184, 188), den drei Functionen das Evangelium zu lehren, die Sacramente zu reichen und Vergebung der Sünden zu verkündigen (hier dem minister Evangelii beigelegt), nicht coordinirt, sondern durch den Ausdruck als eine Zugabe bezeichnet[173]).

Wie in der letzterwähnten Stelle jene drei Functionen der Schlüsselgewalt dem ministerium Evangelii beigelegt sind, so ist in der Augsburgischen Confession die potestas ecclesiastica oder Schlüsselgewalt jenes Umfanges einmal als ministerium Evangelii und an einer andern Stelle synonym als ministerium verbi bezeichnet[174]). Man darf diese Ausdrücke als Abkürzungen für ministerium verbi (Evangelii) et sacramentorum betrachten, wofür in der einen Stelle die Fassung der deutschen Ausgaben Melanchthon's spricht. Auch wird in einer andern Schrift das ministerium Evangelii ausdrücklich als ministerium Evangelii et Sacramentorum beschrieben[175]). In Wahrheit ist ja bei den Sacramenten das Wort (verbum quod accedit ad signum) das wesentlichste Stück. Man vergleiche noch, daß in den zweiten Locis die potestas ordinis, welche gerade jene drei Functionen umfaßt und auch als ministerium Evangelii et Sacramentorum erscheint, als ministerium Evangelii bezeichnet ist, s. unt.

Melanchthon hat aber auch versucht diese Auffassung der Schlüsselgewalt als potestas ecclesiastica mit der nachgewiesenen Inhaltsbestimmung auch mit der Auffassung als Macht des Sündevergebens und Sündebehaltens zu vereinigen. In dem Aufsatze de potestate Clavium wird nämlich aus Joh. 20, 23 geschlossen, daß die Apostel Befehl haben „allain von der Lahr und predig und Raichung der Sacrament, dadurch vorgebung der sünden ausgeteilet wirt", womit deutlich die Schlüsselgewalt als ministerium Evangelii et Sacra-

mentorum gemeint ist. Auch gehört hierher die oben besprochene Stelle aus Melanchthon's deutschen Ausgaben der Confession. Weniger sicher kann man in deren authentischen Texten die Bezugnahme auf Joh. 20, 23 so deuten. Aber bei schärferer Betrachtung findet man doch, daß der dargestellten Auffassung der Schlüsselgewalt ein umfassenderer Begriff zu Grunde liegt als das Sünden vergeben und behalten, ohne daß Melanchthon selbst darüber ganz klar geworden wäre. Es würde die Zusammenstellung der drei Functionen Evangelium zu predigen, Sünde vergeben und behalten, Sacramente zu reichen, die freilich immer unlogisch ist, in der That ganz widersinnig sein, wenn ihr ganzer Umfang in der mittleren Function aufgienge und die Predigt des Evangeliums sammt der Reichung der Sacramente gar keine weitere Bedeutung haben sollte als das Vergeben und Behalten der Sünden. In der betreffenden Stelle der Postille (A. 167) ist denn auch vollkommen deutlich die Predigt der Lehre und die Reichung der Sacramente von der (gemeinen und sonderlichen) Ankündigung der Sündenvergebung unterschieden, womit zu vergleichen ist, was unten über das Verhältniß dieser Functionen erörtert werden wird. Jene Inhaltsbestimmung der Postille ist auf die Definition der Schlüssel als potestas aperiendi thesaurum regni Dei, also als Amt des geistlichen Oekonomos, begründet, und derselbe Begriff wird auch der Inhaltsbestimmung in der Augsburgischen Confession und dem Aufsatze de potestate Clavium, wenn auch weniger klar bewußt, zu Grunde liegen; denn auch das Sündenbehalten, von Melanchthon als Strafen (arguere) oder Bußpredigt (öffentliche oder sonderliche) gefaßt, konnte recht wohl, da diese zum Heil des Sünders dient, zu den Gütern gezählt werden, welche das Schlüsselamt aus dem Schatze des Reiches Gottes austheilt. In der Confession ist auch diese zu Grunde liegende Auffassung darin zu erkennen, daß §. 1 die potestas ecclesiastica (Schlüsselgewalt) der potestas gladii entgegengestellt wird, da die Schlüssel gerade als Symbol des Haushaltungsamtes dem Schwerte gegenüberstehen (A. 164).

b) Die Apologie fügt zu den in der Confession anerkannten Functionen der Schlüsselgewalt noch den Bann und die entgegenstehende absolutio publica. Es wird hier nämlich in dem Artikel

de Potestate Ecclesiastica unter Rückbeziehung auf die Confession die Gewalt der Bischöfe, welche in der Confession der potestas Ecclesiastica und der Schlüsselgewalt gleichgestellt ist, eingetheilt in die potestas ordinis, als ministerium verbi et sacramentorum erklärt, und die potestas jurisdictionis, nämlich die Befugniß öffentliche Sünder zu bannen und nach erfolgter Besserung wieder loszusprechen [176]. Es ist also das, was in der Confession den ganzen Inhalt der Schlüsselgewalt bildet, hier als potestas ordinis nur ein Theil derselben. Denn daß nicht etwa diese potestas ordinis die eigentliche Schlüsselgewalt ausmachen und die Jurisdiction nur eine Zugabe zu derselben bilden solle wie in der Confession, ergibt sich aus einer andern Stelle, wo (unter Zugrundelegung des Begriffes der Schlüssel als Macht Sünden zu vergeben und zu behalten), der Bann ausdrücklich unter dieselben gestellt wird (A. 158). Vollständiger und unzweideutiger erscheint dieselbe Inhaltsbestimmung in der zweiten Bearbeitung der Loci (1535). Hier werden nämlich in einem besonderen Artikel de Potestate Ecclesiastica seu de Clavibus die Schlüssel als eine Bezeichnung der gesammten potestas ecclesiastica dargestellt, diese aber in zwei Theile zerfällt, nämlich a) die potestas ordinis, auch ministerium Evangelii genannt, wohin das Lehren des Evangeliums, die Ankündigung der Sündenvergebung und die Reichung der Sacramente gerechnet werden, b) die potestas jurisdictionis, den Bann und die absolutio publica umfassend [177]. Ganz ähnlich wird in dem Artikel de Confessione über die potestas Pastorum gesprochen [178]. Auch in andern Schriften seit a. 1535 werden dieselben Functionen, zum Theil mit derselben Eintheilung, bald der potestas Clavium beigelegt [179], bald ohne Erwähnung der Schlüssel der potestas ecclesiastica [180] oder den Aposteln [181] oder den Vorstehern der Kirchen (pastores, presbyteri, episcopi) [182] oder dem Evangelii doctor [183] und minister Evangelii [184]. Dabei ist zuweilen, wie in der Apologie, die Sündenvergebung nicht besonders erwähnt und die potestas ordinis also als ministerium Evangelii et Sacramentorum dargestellt.

Die absolutio publica ist häufig nicht ausdrücklich genannt, sondern als Gegensatz des Bannes stillschweigend vorausgesetzt. Nur in

der Apologie ist das Behalten oder Binden der Sünden erwähnt und hier als arguere et excommunicare gefaßt, wobei man das arguere (s. oben Nr. 2. a) auf die potestas ordinis beziehen kann. In allen andern hierher gehörigen Schriften scheint das Sündenbehalten, insoweit es zur potestas ordinis gehört, nur als Negation des Sündenvergebens betrachtet und deshalb nicht besonders genannt zu sein. Auch nur in der Apologie ist der Versuch gemacht, die Auffassung der Schlüsselgewalt als potestas ecclesiastica mit dieser zweiten Inhaltsbestimmung dem Begriffe als Macht des Sündenvergebens und Sündenbehaltens anzupassen. In allen andern hierher gehörigen Schriften ist deutlich genug auf die Identität der Schlüsselgewalt mit der Macht Sünden zu vergeben und zu behalten verzichtet, wie dies weiter unten näher nachgewiesen werden soll. Das ministerium Evangelii ist bei dieser Auffassung in den zweiten Locis mit der potestas ordinis gleichgestellt (A. 177. 178), wodurch es wieder mit dem ministerium Evangelii et Sacramentorum zusammenfällt, als welches die potestas ordinis in der Apologie und sonst bestimmt oder charakterisirt ist (A. 176. 179. 183. 184). Aber an andern Stellen ist die gesammte Schlüsselgewalt dieser Auffassung einschließlich der Jurisdiction als ministerium Evangelii betrachtet (A. 179. 184), wie ja auch der Bann von Melanchthon als eine Anwendung des Evangeliums bezeichnet ist (A. 154).

Uebrigens hat Melanchthon schon in der ersten Bearbeitung der Loci (1521) im Wesentlichen dieselben Functionen der Schlüssel anerkannt, ohne sie in den Begriff der potestas ecclesiastica zusammenzufassen [185].

3. Zuerst in dem Anhange der Schmalkaldischen Artikel (1537) hat Melanchthon auch das jus vocationis aus der Schlüsselgewalt hergeleitet [186]. Danach ist dann in den Ausgaben der zweiten Loci seit 1538 die Berufung der Kirchendiener (vocare ministros) mit unter die Functionen der Schlüssel, und zwar als Theil der potestas ordinis aufgenommen (A. 177). Die auf diese Weise erweiterte Darstellung der Schlüsselgewalt findet sich in ganz übereinstimmender Gestalt in der Disputatio de Potestate Ecclesiastica [187]. In andern späteren Schriften sind ohne Nennung der Schlüssel dieselben

Functionen dem ministerium Evangelii beigelegt[188]). Nur ist hier statt der Vocation, welche an einer Stelle als eligere et ordinare näher bestimmt wird, in den anderen theils die Prüfung der berufenen genannt (judicia de vocatis, anscheinend zur Jurisdiction gerechnet), theils die Ordination der berufenen und geprüften Diener. Auch ist zum Theil noch (aber nicht, wo namentlich von der Schlüsselgewalt gehandelt wird) das Urtheilen über die Lehre zugesetzt, welches schon in der Augsburgischen Confession zu den Functionen der Bischöfe gezählt war (A. 171). Auch hier ist zum Theil das Sündenvergeben, zum Theil die absolutio publica nicht ausdrücklich erwähnt.

Daß Melanchthon bei dieser Ausdehnung der Schlüsselgewalt auf die Vocation ihren Begriff als die Macht Sünden zu vergeben und zu behalten nicht festgehalten hat, scheint vollkommen evident, da die Vocation offenbar nicht als eine Anwendung dieser Macht betrachtet werden kann. Es ist vielmehr klar, daß M. die Vocation nur deswegen unter die Schlüssel stellte, weil er sie für einen unentbehrlichen Bestandtheil der potestas Ecclesiastica hielt, mit der er die Schlüsselgewalt identificirte, und daß er dabei die Macht Sünden zu vergeben und zu behalten nur als einen andern besonders wichtigen Theil jener Gewalten betrachten konnte.

Welche Bedeutung und Stellung M. dieser Macht innerhalb der potestas ecclesiastica zugewiesen hat, verdient noch eine nähere Betrachtung. Innerhalb der potestas ordinis, welcher bei der beschränktesten Auffassung (2. a.) die ganze potestas ecclesiastica ausmacht, sind in den Schriften seit 1535 meistentheils docere Evangelium und remittere peccata oder annunciare remissionem peccatorum nebeneinander genannt. Diese Sündenvergebung findet nach einer Stelle (A. 167) theils in der Privatabsolution, theils in der öffentlichen Predigt statt, nach zwei andern (A. 178. 180) publice vel privatim, was auf dasselbe hinauskommt. In einer Stelle der zweiten Loci (A. 177) ist mit einem andern gleichbedeutenden Ausdrucke singulis aut pluribus gesagt, womit auch die in A. 169 angeführten Stellen zu vergleichen sind. Es ist hieraus zuerst evident, daß mit dem Sündenvergeben nicht bloß die Privatabsolution gemeint ist[189]); dann aber läßt sich auch nicht wohl verkennen, daß M. mit dem

docere Evangelium, wofür einmal (A. 167) praedicare doctrinam, eine Seite der Predigt meinen muß, welche nicht unmittelbar mit der Sündenvergebung zu thun hat. Und allerdings ist zuweilen, wo die Function der Sündenvergebung nicht besonders genannt ist, dieselbe in dem docere Evangelium mitbegriffen (A. 179. 184); aber anderwärts sind allgemeinere Ausdrücke gewählt, um die beiden Functionen des docere Evangelium und remittere peccata zu umfassen, nämlich in den dritten Locis (A. 183) proponere verbum Dei und in der Enarratio Ep. ad Tim. (A. 188) praedicatio Evangelii. Es wird hiernach anzuerkennen sein, daß M. wenigstens seit 1535 eine lehrende und eine verheißende Seite der Predigt des Evangeliums unterschied. Als Mittelpunkt jener ist die Lehre zu betrachten, daß Jesus sei Christus, des lebendigen Gottes Sohn, der für die Sünde der Welt gestorben; die andere concentrirt sich in der auf jener Lehre beruhenden Ankündigung der Sündenvergebung. Diese ist dann mit der privaten Ankündigung in die Function des remittere peccata verbunden. Es ergibt sich auch aus dieser Betrachtung, daß M. in den betreffenden Aussprüchen die Schlüsselgewalt nicht in dem Sündenvergeben (und Sündenbehalten) aufgehen ließ.

Die Schriften des Jahres 1530 enthalten jene Auffassung des Verhältnisses der beiden Functionen nur im Keime, ohne daß es zu voller Klarheit gekommen wäre, gerade weil sich M. damals noch nicht ganz von der Vorstellung emancipiren konnte, daß die Schlüsselgewalt mit der Macht Sünden zu vergeben und zu behalten identisch sei. Wenn jene beiden Functionen in dem Aufsatze de potestate Clavium als Lahr und Predig und in der Augsb. Confession als Lehre und Predigt Gottes Worts (lateinisch freilich docendo seu praedicando verbum) zusammengefaßt sind, s. A. 169, so ist damit jene Unterscheidung des lehrenden und des verheißenden Inhaltes des Evangeliums angedeutet. Auch streitet es nicht mit der Auffassung und Ausdrucksweise der späteren Werke, wenn diese Zusammenfassung in jenen beiden Schriften in dem Ausdrucke Evangelium predigen (docere Evangelium) stattfindet (A. 169) oder in der Confession und Apologie in ministerium verbi (Predigamt) A. 169. 171. 176. Aber wenn in dem Aufsatze de pot. Clavium und der Confession

Evangelium predigen (praedicare Evangelium) und Sünden vergeben als verschiedene Functionen nebeneinander aufgezählt sind (A. 166. 167), so erscheint es hier unmöglich, die erste nur auf die lehrende Seite der Predigt zu beziehen, und man wird einen logischen Fehler dieser Zusammenstellung nicht verkennen dürfen. Ein gleicher Fehler ist überall in der Nebeneinanderstellung der Functionen Sünden vergeben und Sacramente reichen anzuerkennen, insofern auch in den Sacramenten Vergebung der Sünden zugetheilt wird.

Ganz vereinzelt steht eine Aeußerung Melanchthons in der Postille, welche mit den mittelalterlichen Theologen clavis scientiae und clavis potestatis unterscheidet, und jenen im Lehren, diesen im Banne wirken läßt[190]. Im Wesentlichen fällt dies mit der Unterscheidung von potestas ordinis und potestas jurisdictionis zusammen.

Die verschiedenen bei M. hervortretenden Auffassungen der Schlüsselgewalt lassen sich nur zum Theil chronologisch von einander scheiden. Sehr bemerkenswerth ist aber noch, daß M. in den dritten Locis (1543) den in der zweiten Bearbeitung enthaltenen Abschnitt de Potestate Ecclesiastica seu de Clavibus ganz weggelassen hat und überhaupt die Schlüssel in evangelischem Sinne kaum erwähnt (Vol. XXI, 905), auch in den übrigen dogmatischen Schriften seit 1543 diesen Ausdruck ganz vermieden und die Bezeichnung als ministerium Evangelii vorgezogen hat, vgl. A. 188. Nur in den homiletischen Schriften dieser Zeit, Conciones in Matthaeum, Annotationes in Evangelia, Postilla, welche alle ursprünglich nicht für den Druck bestimmt waren, hat er fortgefahren von den Schlüsseln zu handeln. Es scheint fast, daß Melanchthon, nachdem besonders von den Nürnberger Kinderpredigten aus eine abweichende und ihm nicht zusagende Auffassung der Schlüsselgewalt in Schwang gekommen war, in seiner friedliebenden Weise es vorzog, in seinen für die Oeffentlichkeit bestimmten Werken über dieselbe zu schweigen.

Luther und Melanchthon.

In dem durch Osiander erregten Nürnbergischen Absolutionsstreite wurde am 8. October 1533 ein von den Wittenberger Theologen Luther, Bugenhagen, Jonas, Melanchthon, Cruciger unterschriebenes

Gutachten ertheilt, welches auch über den angenommenen Inhalt der Schlüsselgewalt einige Auskunft gibt. Dasselbe war früher unter Luther's Werke gestellt und auch von de Wette unter Luther's Briefe aufgenommen; aber Brettschneider hat richtig erkannt, daß es vielmehr von Melanchthon concipirt sei [191]). Jedoch hat man ohne Zweifel anzunehmen, daß die beiden Reformations-Häupter sammt den drei übrigen in sorgfältiger gemeinsamer Berathung sich über den Inhalt vollkommen geeinigt haben [192]), und es erlangt dadurch dasselbe ein besonderes Interesse und fast symbolische Bedeutung. Es wird aber in demselben anerkannt, daß das Evangelium selbst eine Absolution sei, und daß die Predigt desselben alle Gläubigen löse und alle Ungläubigen binde, weshalb auch gegen Osiander's Ansicht die Gemein-Absolution gestattet wird; anderseits geschieht aber auch des Bindens durch die Jurisdiction Erwähnung, welches hinterher als Bann bezeichnet wird. Auf die Schlüssel wird wenigstens beiläufig Bezug genommen [193]). Ein schon vorher am 18. April nur von Luther und Melanchthon erlassenes, gleichfalls von letzterem concipirtes Schreiben sagt im Wesentlichen dasselbe, nur daß hier des Bannes keine Erwähnung geschieht [194]). Man kann hieraus mit Sicherheit entnehmen, daß die Schlüsselgewalt auf die Predigt des Evangeliums sammt der Gemein-Absolution, die Privatabsolution und den Bann bezogen ist, was einerseits mit Luther's Auffassung B, 1. b, anderseits mit einer der Modificationen von Melanchthons erster Auffassung (als Gewalt Sünden zu vergeben und zu behalten) übereinstimmt. Da aber in dem älteren Schreiben auch die Application des Evangeliums durch die Sacramente erwähnt wird und von diesen nur deswegen nicht genauer geredet sein wird, weil dazu keine Veranlassung war, so darf man ohne Bedenken annehmen, daß auch in den Sacramenten die Thätigkeit der Schlüssel anerkannt ist, und daß somit Luther's Ansicht B, 2. b zu Grunde liegt und bei Melanchthon entweder die weiteste Modification seiner ersten Auffassung oder auch die Auffassung 2. b in der Gestalt, welche die Apologie zeigt, nämlich unter Anerkennung, daß die ganze Schlüsselgewalt sich in dem Vergeben und Behalten der Sünden concentrire. Denn von einem umfassenderen Begriffe zeigen beide Schreiben allerdings keine Spur.

Luther und Melanchthon haben sich also in diesen Schreiben in der Weise geeinigt, daß jener den von ihm meistens vorgezogenen engeren Begriff der Schlüsselgewalt als Application des Worts auf Einzelne fallen ließ, während Melanchthon darauf verzichtete, seine weitere Auffassung zur Geltung zu bringen, welche sich damals bei ihm auch nicht klar von der engeren gesondert hatte.

Sehr beachtungswerth ist noch in dem Schreiben d. 8. Oct. die Darstellung, daß die den Bann aufhebende absolutio publica nicht die Vergebung der Sünden vor Gott, sondern die Versöhnung mit der Kirche bringe. Es folgt daraus, daß sie gerade nach dem in diesen Schreiben zu Grunde liegenden Begriffe in Wahrheit nicht unter die Schlüsselgewalt gehört. Aber eine weitere nothwendige Consequenz der Darstellung des Briefes ist, daß auch der Bann nicht mit Recht unter die Schlüssel gezogen sein kann. Denn wenn er fortbestehen kann, nachdem die Sünden bereits vergeben sind, so ist die Sündenbehaltung vor Gott kein wesentliches und nothwendiges Moment desselben, was doch der Fall sein müßte, wenn er eine Anwendung der Macht Sünden zu vergeben und zu behalten enthielte.

Brenz.

Johann Brenz ist in seinen Ansichten über die Schlüsselgewalt bei weitem consequenter gewesen als Luther und Melanchthon; denn diejenige Auffassung, welche sich zuerst in seinem Commentar zum Evangelium Johannis (1528) ausgesprochen findet, ist von ihm im Wesentlichen bis zu seinem Tode (1570) festgehalten. Er definirt nämlich die Matth. 16, 19 zugesagten und Joh. 20, 23 übergebenen Schlüssel des Himmelreichs als praedicatio Evangelii oder ministerium Evangelii oder vollständiger ministerium Evangelii praedicandi, Predigamt des Evangeliums, oder auch kürzer als Evangelium [195]; durch die Verkündigung des Evangeliums werde nämlich die Thür des Himmelreichs, nämlich Christus, erschlossen. Sünden vergeben und behalten oder lösen und binden, was ihm mit dem Auf- und Zuschließen der Schlüssel identisch ist, heißt nichts anderes als das Evangelium predigen [196]. Auf Grund dieser Bestimmung, bei der hauptsächlich das Aufschließen, welches ihm mit dem Lösen und

Sündenvergeben zusammenfällt, in Betracht kommt (Sünden behalten oder binden faßt Brenz nur als nicht vergeben Cat. ill. p. 687. 688), ist von ihm außer der gemeinen öffentlichen Predigt des Evangeliums die Privatabsolution als Function der Schlüssel anerkannt, indem er dieselbe als Application oder Sonderpredigt des Evangeliums faßt [197]). Die Sacramente werden von Brenz nirgends ausdrücklich unter die Schlüssel gestellt. Aber nicht allein wird nach Matth. 28, 19. Marc. 15, 15 das Taufamt mit dem Predigamte aufs engste verbunden gedacht [198]), sondern auch beide Sacramente als Applicationen des Evangeliums [199]), so daß Brenz derjenigen Ansicht, welche auch die Reichung der Sacramente zur Schlüsselgewalt rechnet, wenigstens sehr nahe steht. Auch lassen seine Definitionen der Schlüssel als ministerium Evangelii und als Evangelium die Ausdehnungen auf die Schlüssel als Applicationen des Evangeliums zu. Anders steht es mit dem Banne. Dieser ist nicht allein nirgends als Function der Schlüssel bezeichnet, sondern es ist auch in dem Würtembergischen Streite über die Excommunication (1554) und im Commentare zum Matthäus (1567) der eigentliche Bann von Brenz ausdrücklich dem Pfarramte oder ministerium Evangelii, also dem Schlüsselamte, abgesprochen und diesem nur eine sogenannte privata excommunicatio gestattet, d. h. eine Abmahnung Unwürdiger vom Genuß des heiligen Abendmahls, aber ohne das Recht der Ausschließung [200]). Auch wird von jenem ministerium bestimmt die gerichtliche Gewalt gesondert [201]). Dabei bezieht er die in Matth. 18, 18 verliehene Macht zu binden und zu lösen allerdings auch auf das kirchliche Gerichtsverfahren und den Bann, die er in üblicher Weise auf die vorhergehende Anweisung stützt [202]); aber im Commentar zu Matthäus gibt er die ganz eigenthümliche Auffassung, daß die Zusicherungen in Matth. 16, 19 und Joh. 20, 23 die Auctorität des Predigamtes bekräftigen sollen, dagegen in Matth. 18, 18 das vorher angeordnete gerichtliche Verfahren, welches aber bei den neueren Zuständen der Kirche nur mit erheblichen Modificationen anwendbar sei (A. 52). Er unterscheidet also hier, was schon oben Abschn. III, D. als richtig anerkannt ist, zweierlei binden und lösen, das eine Matth. 16, 19 zum Predigamte gehörig und von Brenz weniger richtig mit dem Sünden vergeben

und behalten identificirt, das andere Matth. 18, 18 mit dem gerichtlichen Verfahren verbunden.

Was aber über die bekräftigende Bedeutung von Matth. 16, 19 und Joh. 20, 23 gesagt ist, ist nicht so zu verstehen, als solle binden und lösen, Sünden vergeben und behalten nicht den wesentlichen Inhalt des Predigamtes bilden, sondern daneben stehen, wie in Luther's Schrift Wider das Pabstthum (A. 129) und in den Nürnberger Kinderpredigten die ganze Schlüsselgewalt als Bekräftigung des davon geschiedenen Predigamtes betrachtet wird. Denn Brenz erkennt auch in früheren Schriften die bekräftigende Bedeutung jener Aussprüche an [203]), wo klar und deutlich binden und lösen oder Sünden vergeben und behalten als Bezeichnungen der Gesammtthätigkeit des Predigamtes und der Schlüssel betrachtet werden (A. 195). Hier ist aber auch das Binden und Lösen Matth. 18, 18 dem der andern Stelle ganz gleich gesetzt [204]).

Sehr abweichend erscheint auf den ersten Blick diejenige Deutung der Schlüssel, welche sich in einer Predigt aus dem Jahre 1532 findet [205]), indem hier unter den Matth. 16, 19 versprochenen Schlüsseln der Joh. 20, 22 mitgetheilte heilige Geist verstanden wird. Diese Auffassung wird jedoch in einer späteren Aeußerung [206]) mit der obigen als Predigamt in der Weise vermittelt, daß unter dem h. Geiste der Johanniſchen Stelle das ministerium Spiritus sancti (vgl. 2 Cor. 3, 8) verstanden werden solle, welches dann mit dem ministerium praedicandi Evangelii und den Schlüsseln des Himmelreichs identificirt wird, wie anderwärts die Schlüssel oder das Predigamt als ein Organ des h. Geistes bezeichnet sind [207]). In Wahrheit enthält also jene Bestimmung nur einen andern Ausdruck für die bei Brenz herrschende Auffassung der Schlüsselgewalt als ministerium praedicandi Evangelii, welche sammt der darauf fußenden Inhaltsbestimmung im Wesentlichen mit Luther's Auffassung B, 1. a. zusammenfällt.

Nur in den Homilien zum Lucas (1537) erscheint die etwas erweiterte Auffassung der Schlüssel als ministerium praedicandi verbi Dei, bei der dieselben zugleich auf die Predigt des Gesetzes und des Evangeliums bezogen werden [208]). Damit stimmt auch die Definition als ministerium docendi publice in Ecclesia, welche im

Commentare zum Matthäus neben der gewöhnlichen steht (A. 195); in dieser ist das publice nicht von der öffentlichen Predigt, sondern von dem publicum ministerium zu verstehen, vgl. A. 208. Es ist aber auch in dem großen Katechismus die Gesetzpredigt, welche die Sünde zum Bewußtsein bringt, dem ministerium praedicandi Evangelii beigelegt [208b]).

Rhegius.

Urbanus Rhegius hat besonders in drei Werken über die Schlüsselgewalt gehandelt und in jedem derselben eine etwas verschiedene Ansicht aufgestellt. Zuerst in den Locis Theologicis [209]), einer Sammlung von Excerpten und Notizen, welche erst nach Rhegius' Tode von Bugenhagen a. 1545 herausgegeben ist, aber unverkennbar aus viel früherer Zeit stammt, wahrscheinlich aus den Jahren 1526 bis 1529 [210]). Hier ist in dem Abschnitte de virtute Clavium über die Schlüssel großentheils so gesprochen, als bezögen sie sich nur auf die Privatabsolution; jedoch wird auch der Bann ausdrücklich dorthin gerechnet (fol. 236ᵇ). Aber da mit den drei Schriftstellen Matth. 16, 19 — 18, 18 — Joh. 20, 23, durch welche Christus der Kirche die Schlüssel übergeben und peccata corrigendi rationem eingesetzt habe (fol. 236ᵇ), hinterher auch Marc. 16, 15 „prediget das Evangelium aller Creatur" identificirt wird (fol. 237ᵃ), so kann die ebendaselbst gegebene Definition „Claves sunt Evangelii administratio credulis, subtractio in sua perfidia perdurantibus" nicht bloß die Application des Evangeliums auf einzelne Personen meinen, sondern muß auch die gemeine Predigt umfassen. Es zieht also dieses Werk unter die Schlüsselgewalt Predigt des Evangeliums, Absolution und Bann, in Uebereinstimmung mit Luther's Auffassung B. 1. b und einer der Modificationen von Melanchthon's erster Auffassung.

In dem Catechismus (1535) [211]) wird zum zehnten Artikel des Glaubens „remissionem peccatorum" von der Taufe, den Schlüsseln und dem Abendmahle als Hülfen zur Sündenvergebung gehandelt, ohne daß jedoch die Schlüssel als Sacrament betrachtet wären. Sie werden definirt als „Gewalt das Evangelium zu predigen, Sünden zu vergeben und zu behalten, die Sacramente zu reichen", welche Func-

tionen später in Evangelium predigen und Sacramente reichen zusammengedrängt sind [212]), also ganz in Uebereinstimmung mit Melanchthon's Darstellung in der Augsburgischen Confession. Auch darin schließt sich Rhegius an diese an, daß der Bann zwar den ministris Ecclesiae zugewiesen ist, wie in der A. C. den Bischöfen, aber nicht als ein Stück der Schlüsselgewalt; von dieser wird er unzweideutig dadurch gesondert, daß die Verheißung „soll auch im Himmel gebunden sein" nicht auf ihn angewandt wird [213]). Es wird aber alle jene Thätigkeit der Schlüssel, wie in der Apologie, als binden und lösen oder Sünde vergeben und behalten aufgefaßt. Das Sündenbehalten ist als Ankündigung des göttlichen Zornes und der ewigen Verdammniß für die Ungläubigen genommen.

Endlich in der Catechesis [214]) (1540) behandelt Rhegius die Schlüssel und die Sacramente gleichfalls bei dem Symbolum Apostolicum unter der remissio peccatorum, aber so daß beide Sacramente nach den Schlüsseln gestellt sind. Diese werden hier mit Luther und Melanchthon's erster Auffassung definirt als die Gewalt Sünden zu vergeben und zu behalten [215]), und ihre Wirksamkeit überall als binden und lösen gefaßt. Es wird aber ein öffentlicher und privater Gebrauch der Schlüssel unterschieden, jener in der Predigt und der Excommunication nebst der entgegenstehenden absolutio publica, der private in der Privatabsolution als Application des Evangeliums und der Verkündigung des göttlichen Zornes für die Ungläubigen [216]). Auch die Sacramente werden als Applicationen des Evangeliums anerkannt [217]) und ohne Zweifel zugleich auf die Schlüssel bezogen, wie denn das Binden und Lösen der Schlüssel ausdrücklich auf die Taufe angewandt ist [218]). Die ganze Darstellung hat eine in die Augen fallende Aehnlichkeit mit der in Luther's Annotationes in Matthaeum (1538), zu dessen Auffassung B. 1. b gehörig, nur daß Rhegius die Schlüssel auch auf die Sacramente bezogen hat, wodurch die Inhaltsbestimmung der Schlüsselgewalt vielmehr mit der Luther'schen B. 2. b und der Melanchthon'schen 2. b zusammentrifft.

Corvinus.

Auch dieser hat verschiedene Ansichten über die Bedeutung und den Inhalt der Schlüsselgewalt ausgesprochen.

Die Loci in Evangelia (1536)[219] und die Expositiones in Evangelia Dominicalia (1536. 1537)[220] zeigen ganz die Brenzische Auffassung der Schlüssel, indem sie dieselben nur in der öffentlichen und privaten Verkündigung des Evangeliums, also in Predigt und Privatabsolution wirken lassen und weder auf die Sacramente noch auf den Bann beziehen[221].

Dagegen in den Expositiones in Evangelia de Sanctis (1537)[222] erscheint die weitere Melanchthonische Auffassung der Schlüssel als ministerium Verbi et Sacramentorum, wobei freilich auf das Wort ein hervorragendes Gewicht gelegt wird. Damit stimmt auch die Darstellung in dem Katechismus (1537)[223], wo über die Schlüssel und hinterher über die Sacramente zum dritten Theile des apostolischen Symbolums gehandelt wird. Es wird dabei alle Thätigkeit der Schlüssel in das Binden und Lösen gesetzt, dieses aber als Ankündigung der Vergebung der Sünden gefaßt, wohin auch die Sacramente bezogen werden, das Binden als Ankündigung des göttlichen Zornes, was nicht auf den Bann zu deuten ist, vgl. Melanchthon 1.

Wenn in der zur Calenberg-Göttingischen Kirchenordnung der Herzogin Elisabeth von 1542 gehörenden Darstellung der Lehre[224], welche Corvinus zum ungenannten Verfasser hat, von den Schlüsseln nur in Beziehung auf Privatabsolution und an einer andern Stelle auf den Bann, aber dies weniger bestimmt, die Rede ist[225], so kann daraus nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß Corvinus damals Predigt und Sacramente von den Schlüsseln gesondert und Luther's engere Auffassung als Application des Evangeliums angenommen habe, und zwar in derjenigen Modification, welche nur Absolution und Bann als die Functionen der Schlüssel betrachtet. Aber den Bann scheint er allerdings, wenngleich etwas zögernd, jetzt unter die Schlüssel gestellt zu haben.

Chemnitz.

Chemnitz hat seine Ansicht über die Schlüssel in dem Examen Concilii Tridentini (1563) niedergelegt. Dieselben werden hier als ministerium Verbi et Sacramentorum bestimmt[226]). Als der Inbegriff ihrer Thätigkeit gilt Sünden vergeben und behalten (oder binden und lösen)[227]), womit aber das Predigen der Buße und Vergebung der Sünden Luc. 24, 47 identificirt wird[228]). Die eine Formel erläutere sich durch die andere. Aus der zweiten Luc. 24, 47 sehe man, daß das Vergeben und Behalten der Sünden annuntiatione verbi geschehe; aus der ersten Joh. 20, 23, daß das Predigen des Worts sich nicht bloß auf ein gleichsam historisches Lehren beschränken dürfe, sondern auch zur Application wenden müsse, wobei aber applicatio in weiterem Sinne nicht bloß von der Beziehung des Wortes auf einzelne Personen (auch in den Sacramenten) gebraucht ist, sondern auch eine Application in der gemeinen Predigt anerkannt wird[229]). Es ist deutlich, daß Chemnitz den Ausdruck Sünden vergeben und behalten zunächst auf die Application des Wortes bezieht und nur durch Folgerung aus Luc. 24, 47 auch auf die gemeine Predigt.

Da nun Chemnitz die Predigt der Buße und das Sündebehalten mit der Lehre und Application des Gesetzes identificirt, so ergeben sich bei ihm folgende Functionen der Schlüssel: 1) das Lehren des Wortes, d. h. des Gesetzes und des Evangeliums; 2) die Application des Wortes, nämlich des Gesetzes in strafender Mahnung und des Evangeliums in tröstender Zusage, beides ingemein und insonderheit, worin auch die Privatabsolution begriffen ist; 3) die Reichung der Sacramente. Der Bann ist nirgends unter die Schlüssel gestellt, und das private Binden vielmehr als Ankündigen des göttlichen Zornes beschrieben.

Es stimmt also Chemnitz im Wesentlichen durchaus mit Melanchthons Auffassung 2. a und somit der Augsburgischen Confession überein, hat aber Melanchthon's Fassung in zwei Stücken verbessert. Zuerst darin, daß die beiden ersten Functionen ausdrücklich auf das Gesetz bezogen sind (weshalb auch in der Gesammtdefinition Verbi, nicht Evangelii), während dies bei Melanchthon nur indirect geschieht,

wovon später; dann durch die klarere, aber mit Melanchthons Intention, wie sie oben dargelegt ist, harmonirende Bestimmung der zweiten Function. Dagegen liegt ein Rückschritt gegen Melanchthon darin, daß Chemnitz sich dessen Auffassung der Schlüsselgewalt als einer potestas oeconomica nicht angeeignet und die Macht Sünden zu vergeben und zu behalten wieder mit der gesammten Schlüsselgewalt gleichgestellt hat, nachdem Melanchthon, wenn gleich schwankend, jene nur als eine der Functionen von dieser gefaßt hatte.

Ganz dieselbe Auffassung scheint auch die von Chemnitz verfaßte kurze Darstellung der Lehre vorauszusetzen, welche unter dem Titel „Kurtzer einfeltiger und nothwendiger bericht rc." zuerst der Kirchenordnung des Herzogs Julius von 1569 vorgestellt und dann auch in das Corpus Julium aufgenommen ist, woher sie noch gegenwärtig für das Herzogthum Braunschweig und im Königreich Hannover für das Calenbergische, Göttingische und Hildesheimische symbolische Geltung hat. Wenigstens werden hier die Schlüssel des Himmelreichs ausdrücklich nicht bloß auf die private Application des Evangeliums, sondern auch auf die Verkündigung ingemein, also in der öffentlichen Predigt, bezogen [230]).

V. Lehre der lutherischen Kirche.

Wie die lutherische Kirche über die Schlüsselgewalt lehre, ist offenbar zunächst aus ihren Bekenntnißschriften zu entnehmen. Diese stimmen aber in diesem Stücke keineswegs überein, sondern bieten, wie sich bereits gezeigt hat, verschiedene Auffassungen des Wesens und Inhaltes der Schlüsselgewalt.

1) Die Augsburgische Confession (A. 165. 169) faßt die Schlüsselgewalt als die potestas ecclesiastica (geistliche Gewalt) oder als die Gewalt der Bischöfe, und bestimmt diese näher als die Gewalt Evangelium zu predigen, Sünden zu vergeben und zu behalten, Sacramente zu reichen, oder auch kürzer als ministerium Verbi (Evangelii) et Sacramentorum, s. IV. B. unter Melanchthon 2. a.

Es stimmt hiermit auch die Darstellung in dem Corpus Julium (A. 230). Denn obgleich hier, wo keine vollständige Aufzählung der Functionen der Schlüssel beabsichtigt ist, nur die Verkündigung der Sündenvergebung ingemein und insonderheit, d. h. in der öffentlichen Predigt und in der Privatabsolution, erwähnt ist, so liegt doch ohne Zweifel die von dem Verfasser Chemnitz sonst dargelegte mit der Augsburgischen Confession übereinstimmende Ansicht zu Grunde, s. IV. B. unter Chemnitz.

2) In der Apologie ist zu dem in der Confession anerkannten Inhalte der gleichfalls mit der Gewalt der Bischöfe gleichgestellten Schlüsselgewalt, dem ministerium Verbi et Sacramentorum, noch die gerichtliche Gewalt des Bannens und des Lossprechens vom Bann hinzugefügt, s. IV. B. Melanchth. 2. b.

3) In den Schmalkaldischen Artikeln sind die Schlüssel erklärt als „die Gewalt zu binden und zu lösen die Sünde, nicht allein die groben und wohlbekannten, sondern auch die subtilen, heimlichen" und nach aller Wahrscheinlichkeit nicht auf die öffentliche Predigt noch auf die Sacramente bezogen, sondern nur auf den Bann mit der entgegenstehenden absolutio publica und die Privatabsolution, s. IV. A. Luth. 2.

4) Der deutsche Text des Anhanges zu den Schmalkaldischen Artikeln (von Veit Dietrich), welcher als der eigentliche officielle Text zu betrachten ist (s. Müller symb. Büch. S. LXXXVIII), setzt die Wirksamkeit der Schlüssel nur in die Privatabsolution [231]), übereinstimmend mit Luther's Auffassung A. 1. In Melanchthon's lateinischem Originaltexte fehlt die ganze Stelle. Wenn in einigen Stellen der andern symbolischen Schriften die Schlüssel gleichfalls nur auf die Privatabsolution gezogen zu werden scheinen [232]), so ist dies neben den in diesen Schriften vorgetragenen weiteren Auffassungen nur so zu verstehen, daß die Privatabsolution unter den Functionen der Schlüssel besonders hervorgehoben wird. Es ist aber denkbar, daß auch Dietrich's Worte nicht anders zu nehmen sind.

Luthers beide Katechismen enthalten nichts über die Schlüssel, und ebenso die Concordienformel. Aber wieder eine andere Darstellung gibt

5) die Confessio Wirtembergica in der Bestimmung als Evangelium (A. 195), wenn dies als ein abgekürzter Ausdruck statt ministerium Evangelii praedicandi zu betrachten ist, wie der Verfasser Brenz sonst zu definiren pflegt, indem er nur die gemeine Predigt und die Privatabsolution als Functionen anerkennt. Aber es ist, wie bemerkt (IV. B. Brenz), nicht unmöglich, daß durch jenen Ausdruck auch die Sacramente eingeschlossen sein sollen, wo dann diese Bestimmung im Wesentlichen mit der Darstellung der Augsburgischen Confession zusammenfallen würde.

Um nun zu erkennen, welche von diesen Darstellungen den meisten Anspruch hat für die von der lutherischen Kirche vorgezogene oder vorzuziehende zu gelten, lassen sich von drei Seiten her Entscheidungsgründe gewinnen. Zuerst kommt es auf den Grad der Auctorität an, welcher den einzelnen Bekenntnißschriften zuzuerkennen ist. Ferner, da die symbolischen Schriften der lutherischen Kirche Zeugniß geben, wie zu der Zeit ihrer Entstehung innerhalb dieser Kirche die Heilige Schrift verstanden und ausgelegt ist[233]), darf secundär auch in den nichtsymbolischen Schriften der angesehensten lutherischen Theologen des Reformationszeitalters ein solches Zeugniß erkannt werden, und damit ein Zeugniß über die lutherische Kirchenlehre, da diese seit jener Zeit sich als solche nicht fortentwickelt hat. Dabei ist zu bemerken, daß Luther's gesammten Werken in den jüngern symbolischen Büchern fast eine symbolische Bedeutung beigelegt wird[234]); ferner daß Melanchthon's Loci während der Reformationszeit ein Ansehen hatten, welches sie der Confession und Apologie sehr nahe stellte[235]); endlich daß die nichtsymbolischen Werke von den Verfassern der Bekenntnißschriften natürlich für deren richtiges Verständniß eine besondere Wichtigkeit haben. Zum Dritten, da für die lutherische Kirche die Heilige Schrift die einzige Richtschnur der Lehre ist[236]), von welcher die Bekenntnißschriften nicht abweichen wollen noch dürfen, so scheint es klar, daß in solchen Fällen, wo diese differiren, derjenigen Darstellung der Vorzug zu geben ist, welche mit der H. Schrift am besten übereinstimmt.

A. Was die Auctorität der verschiedenen Bekenntnißschriften betrifft, so bedarf es kaum der Bemerkung, daß der Augsburgischen Confession, dem Grundsteine der lutherischen Kirche, der erste Platz

gebührt. Die Apologie, welche nur zur Rechtfertigung und Erläuterung der Confession bestimmt war, darf offenbar keine Geltung beanspruchen, wo sie in der That von derselben abweicht. Noch weniger dürfen sich die Schmalkaldischen Artikel mit ihr messen, welche erst sehr allmählich symbolische Geltung erlangten [237]). Auch erkennen die jüngeren symbolischen Bücher den Primat der Augsburgischen Confession aufs ausdrücklichste an und bezeichnen die Apologie und die Schmalkaldischen Artikel nur als Erklärungen derselben [238]). Die partiellen Bekenntnißschriften müssen selbstredend zurücktreten.

B. Auch die nichtsymbolischen Schriften der von uns in Betracht gezogenen Reformatoren zeugen dafür, daß bei den in den symbolischen Büchern hinsichtlich der Schlüsselgewalt erscheinenden Differenzen die lutherische Kirche der Reformationszeit sich vorwiegend an die Darstellung der Augsburgischen Confession gehalten hat.

Die wichtigste dieser Differenzen besteht darin, daß die Confession und Apologie (sammt der Confessio Wirtembergica und dem Corpus Julium) auch die gemeine Predigt des Evangeliums unter die Schlüsselgewalt stellen, während die Schmalkaldischen Artikel nebst dem deutschen Texte ihres Anhanges dieselbe ausschließen und die Schlüssel nur in der Application des Evangeliums insonderheit wirken lassen. Wir haben nun gesehen, daß diese engere Auffassung allerdings bei Luther vorwiegt, aber außerdem nur in den Nürnberger Kinderpredigten unzweideutig hervortritt. Dagegen jene weitere Auffassung findet sich durchgängig bei Melanchthon, Brenz, Rhegius, Corvinus, Chemnitz und außerdem in einem Theile der Lutherschen Werke, wie auch in dem gemeinschaftlichen Gutachten Luther's und Melanchthon's (IV. B. Luth. und Mel.). Hiernach wird man nicht in Abrede stellen können, daß die durch die Confession vertretene weitere Auffassung in der Reformationszeit entschieden die vorherrschende war. Nur wenig schwächer ist die Auctorität für die Beziehung der Schlüsselgewalt auf die Sacramente, durch welche die Confession und die Apologie gleichfalls mit den Schmalkaldischen Artikeln im Gegensatze sind.

Mit dieser Ausdehnung auf Predigt und Sacramente hängt es eng zusammen, wenn in der Confession und Apologie die Schlüsselgewalt als die potestas ecclesiastica (geistliche Gewalt) oder Gewalt

der Bischöfe bestimmt ist. Daß unter diesen nicht die Bischöfe in dem beschränkten Sinne der katholischen Kirche zu verstehen sind, sondern alle geistlichen Vorsteher der Gemeinen, ergibt sich aus der Vergleichung theils des Aufsatzes de potestate Clavium, welcher gerade für dieses Stück der Confession eine Vorarbeit ist (A. 166), theils des Anhanges zu den Schmalkaldischen Artikeln, welcher sich auf die Aeußerungen der Confession und Apologie zurückbezieht (A. 182), theils zahlreicher anderer Aussprüche von Melanchthon (A. 178 ff.). Die Identität der Schlüsselgewalt mit der potestas ecclesiastica oder dem geistlichen Amte wird nun vorzugsweise auch in Melanchthon's nichtsymbolischen Schriften gelehrt (IV. B. Mel. 2); als deutsche Bezeichnungen der potestas ecclesiastica finden sich hier geistliche Gewalt, geistliches Regiment, geistliches Amt, Predigamt (A. 163b), der letzte Ausdruck natürlich in seinem weiteren über den eigentlichen Kreis erweiterten Sinne. Aber auch Luther hat in seiner weiteren Auffassung die Schlüsselgewalt als geistliches Regiment, Predigamt, Kirchenamt bezeichnet (IV. B. Luth. 2. a) oder als Pfarramt deutlich beschrieben (A. 146). Auch die Ansicht der andern Reformatoren, welche zugleich Predigt und Sacramente den Schlüsseln untergeben, kommen auf dasselbe hinaus, wie denn auch Conf. Aug. V das ministerium ecclesiasticum (Predigamt) als ministerium Evangelii docendi et porrigendi Sacramenta bestimmt ist. Brenz hat gleichfalls die Schlüssel als Predigamt des Evangeliums definirt, aber freilich in engerem Sinne, da er die Sacramente nicht unter dieselben zieht. Auch in diesem Stücke erscheint die übereinstimmende Lehre der Confession und der Apologie durch die nichtsymbolischen Schriften genügend bestätigt.

Nachdem nunmehr die beschränktere Auffassung der Schmalkaldischen Artikel durch das Zeugniß der nichtsymbolischen Schriften verworfen ist, muß auch die zwischen den Darstellungen der Confession und der Apologie bestehende Differenz einer ähnlichen Prüfung unterzogen werden. Jene bestimmt nämlich die der potestas ecclesiastica oder bischöflichen Gewalt gleichgestellte Schlüsselgewalt als das ministerium Verbi et Sacramentorum, zu welchem die gerichtliche Macht, namentlich zu bannen, als ein nicht zum Wesen desselben

gehörendes Accedens hinzutritt. Dagegen die Apologie betrachtet das ministerium Verbi et Sacramentorum nur als den einen Theil der bischöflichen Gewalt, d. h. Schlüsselgewalt, als den andern aber die gerichtliche Gewalt zu bannen und vom Banne wieder loszusprechen. Wie stehen zu dieser Differenz diejenigen nichtsymbolischen Schriften der Reformatoren, welche überall die weitere Auffassung der Schlüsselgewalt bieten? Die Auffassung der Confession erscheint bei Melanchthon nur in der Vorarbeit de potestate Clavium und vereinzelt in späteren Werken (IV. B. Mel. 2. a). Im wesentlichen dieselbe läßt sich in zwei Predigten Luther's erkennen (IV. B. Luth. 2. a). Sehr genau hat sich an sie Rhegius in seinem Catechismus von 1535 angeschlossen (A. 212. 213), unverkennbar auch Corvinus in Schriften von 1537, wo auch die Definition der Schlüssel durch administratio Verbi et Sacramentorum erscheint (A. 222. 223). Endlich hat Chemnitz die Lehre der Confession in klarer Darlegung wiederholt, auch mit der Definition ministerium Verbi et Sacramentorum (A. 226 ff.) Aber auch die Darstellung von Brenz stimmt mit der Augsburgischen Confession in der Trennung des Bannes von der Schlüsselgewalt und ist überall nicht wesentlich verschieden; denn daß die Sacramente nicht direct, wenigstens nicht in deutlichen Aussprüchen unter die Schlüssel gestellt, sondern nur in enge Verbindung gesetzt sind, scheint nur auf äußerlichen auf die Anordnung des Katechismus bezüglichen Gründen zu beruhen.

Dagegen die Auffassung der Apologie, welche neben dem ministerium Verbi et Sacramentorum auch den Bann (sammt seiner Aufhebung durch die absolutio publica) unter die Schlüssel zieht, ist bei Melanchthon seit der Apologie die vorherrschende und namentlich durch die zweiten Loci vertreten (IV. B. Mel. 2. b. c). Dieselbe erscheint in Predigten von Luther (A. 146. 147) und in der Catechesis von Rhegius (1540), vielleicht auch in der christlichen Verklerung 2c. von Corvinus (1542). Aber es ist deutlich genug, daß diese Auffassung trotz Melanchthon's späterer Vorliebe für dieselbe, und obgleich Luther in seinen beschränkteren Auffassungen der Schlüsselgewalt schon seit 1521 den Bann fast consequent, und zwar mit besonderem Nachdrucke, unter die Schlüssel gestellt hat, endlich obgleich

kräftige Motive die Theologen dazu treiben mußten den Bann gern dem Predigamte zu vindiciren, dennoch in der Kirche des Reformationszeitalters nicht vorherrschend geworden ist. Beachtungswerth ist besonders, daß Chemnitz, welcher die dogmatischen Resultate der Reformationszeit am gründlichsten und richtigsten zusammengefaßt hat, den Bann von den Schlüsseln fern hält. Und insofern das Amt der Schlüssel nichts anders ist als das Predigamt, haben auch die gesetzgebenden Kirchenbehörden fast durchgängig den eigentlichen Bann von den Schlüsseln gesondert, indem sie denselben nicht den einzelnen Predigern, sondern den höheren kirchlichen Obrigkeiten übergaben [240]. So bewährt sich also auch in diesem Stücke die Lehre der Augsburgischen Confession als diejenige, welche für die kirchliche zu gelten hat.

C. Aber auch mit der H. Schrift stimmt die Confession in ihrer Darstellung besser als die Apologie und die Schmalkaldischen Artikel. Es kommen hier zunächst wieder jene beiden Differenzpuncte in Betracht. Nach der gegebenen Nachweisung (Abschn. II. D.) umfassen die Schlüssel in der H. Schrift das ministerium Verbi et Sacramentorum; dadurch werden die Auffassungen der Schmalkaldischen Artikel und ihres Anhanges im deutschen Texte beseitigt, welche Predigt und Sacramente ausschließen. Ferner hat sich in der H. Schrift keinerlei Berechtigung gefunden den Bann unter die Schlüsselgewalt zu stellen; es steht also auch in diesem Stücke die Darstellung der Schmalkaldischen Artikel mit der H. Schrift in Widerspruch, zugleich aber auch die Apologie. Dagegen die Confession stimmt in beiden wichtigen Differenzpuncten aufs beste mit der H. Schrift überein und behauptet also auch von dieser Seite her den gerechtesten Anspruch, die echte kirchliche Lehre zu enthalten.

Allerdings stimmt auch die Augsburgische Confession nicht vollständig mit dem überein, was oben als Lehre der H. Schrift ermittelt ist. Aber wenn sie den Dienst am Gebet nicht unter die Functionen der Schlüssel rechnet, so hat sie dies mit allen andern symbolischen und nichtsymbolischen Schriften der Reformatoren gemein, und es ist auch zuzugestehen, daß das Gebet auf Grund der H. Schrift nicht mit gleicher Sicherheit zum Amte der Schlüssel gezogen wird als das ministerium Verbi et Sacramentorum. Nur scheinbar ist die Ab=

weichung, daß die Confession, wie überhaupt die Reformatoren einstimmig, die Privatabsolution unter die Schlüssel stellt, während die H. Schrift die Sündenvergebung bei Getauften nur als Wirkung des Gebets kennt (1 Joh. 5, 16, Jac. 5, 15. 16), welches gerade in der Confession, wie überhaupt bei den Reformatoren, nicht unter die Schlüssel gehört. Aber wie die Reformatoren die Privatabsolution gefaßt haben, nämlich als Ankündigung des Evangeliums an Einzelne, ist die Ausdehnung der Schlüsselgewalt auf dieselbe nur eine berechtigte Anwendung des biblischen Begriffes der Schlüsselgewalt, welcher vorzugsweise das ministerium Evangelii umfaßt, auf ein kirchliches Institut, das sich erst später ausgebildet hat. Nicht weniger ist es nur eine scheinbare Differenz, wenn in der Confession die Schlüsselgewalt nicht ausdrücklich auch auf das Gesetz bezogen erscheint. Denn das Sündebehalten, welches daselbst unter die Functionen derselben gerechnet wird, ist nachgewiesener Maßen als Strafen (arguere) der Sünden verstanden, d. h. als öffentliche oder private Bußpredigt; die Bußpredigt aber wird allerdings von Melanchthon gewöhnlich als das eine Stück der Predigt des Evangeliums betrachtet (A. 153), aber anderwärts auch, namentlich in der Apologie, auf das Gesetz zurückgeführt, und diese Auffassung ist nicht allein die natürlichere, weil sie der Bedeutung des Wortes εὐαγγέλιον keinen Zwang anthut, sondern auch von Luther und der Kirche entschieden vorgezogen[241]). Wenn aber das Sündebehalten als Strafen der Sünde die (öffentliche oder private) mahnende Anwendung des Gesetzes enthält, wie diese von Chemnitz in seiner erläuternden Wiederholung der in der Confession gegebenen Darstellung sehr gut als Function der Schlüsselgewalt dargestellt ist (A. 229)[242]), so muß auch das Lehren des Gesetzes neben dem Lehren des Evangeliums im Sinne der Confession zu den Functionen des Schlüsselamtes gehören, und fehlt hier nur scheinbar, weil Melanchthon in seinen weiteren Begriff des Evangeliums auch die Wiederholung des Gesetzes aufgenommen hat. Chemnitz in seiner Ausführung der Bestimmungen der Confession hat denn auch ganz unzweideutig das Lehren des Gesetzes unter die Functionen der Schlüssel gerechnet, wie auch schon Brenz die praedicatio Legis (A. 208.). Endlich hat die Confession das Sündevergeben und Sündebehalten

Joh. 20, 23 zwar mit Recht auf die Schlüssel bezogen, aber gegen den wahren Sinn der Schriftstelle jenes, wie überhaupt die Reformatoren, von der Sündenvergebung bei Getauften, das Sündenbehalten aber von dem Strafen der Sünden verstanden; aber dieser Irrthum der Interpretation hat auf die reale Bestimmung des Inhalts der Schlüsselgewalt keinen nachtheiligen Einfluß geübt, und ebensowenig die Melanchthon mit den übrigen Reformatoren gemeinsame irrige Gleichstellung des Sündevergebens und Sündebehaltens mit dem Binden und Lösen, welches freilich in den authentischen Texten der Confession gar nicht erwähnt wird. Es ist überhaupt fast wunderbar, wie die Confession, ohne durch die vorherrschenden Mißverständnisse der einzelnen Schriftstellen gestört zu werden, das Wesen des biblischen Begriffes der Schlüsselgewalt erfaßt, und wie sie sich auch von Irrthümern freigehalten hat, in welche Melanchthon selbst später verfiel.

Kurz die Augsburgische Confession hat in jeder Beziehung gerechten Anspruch darauf, daß ihre Darstellung des Schlüsselamtes ihrem wesentlichen Inhalte nach als die der lutherischen Kirche betrachtet werde. Aber allerdings erscheint es räthlich, die Fassung der in der Confession erscheinenden Inhaltsbestimmung ohne Veränderung des wahren Sinnes etwas zu modificiren, und zwar zunächst nach Anleitung von Chemnitz in folgender Weise:

Das Amt der Schlüssel ist das ministerium Verbi et Sacramentorum. Seine wesentlichen Functionen sind 1) das Wort Gottes, d. i. Gesetz und Evangelium, zu lehren, 2) das Wort Gottes, Gesetz und Evangelium, ingemein und insonderheit zu appliciren, wohin namentlich auch die Privatabsolution als Application des Evangeliums auf Einzelne gehört, 3) die Sacramente zu reichen.

Bei der ersten Function ist nach Anleitung von Chemnitz zu dem in der Confession allein genannten Evangelium das Gesetz hinzugefügt und außerdem statt des Predigens der Confession, nach Melanchthons eigenem Vorgange in späteren Schriften, das Lehren gesetzt, welches zu der zweiten Function in einem richtigeren Gegensatze steht. Bei dieser ist der Ausdruck appliciren in dem wenigstens bei Chemnitz

erscheinenden weiteren Sinne gebraucht. Daß das Sünden vergeben und behalten der Confession die Application des Evangeliums und des Gesetzes bezeichne und zwar nicht bloß auf Einzelne, sondern auch ingemein, ist nachgewiesen.

Aber die Fassung der Functionen leidet noch immer an einigen Unzuträglichkeiten. Da nämlich die Application des Wortes in dem gemeinten Sinne großentheils in die Predigt fällt, und mit dem Lehren aufs innigste verbunden ist, so ist insoweit die zweite Function von der ersten nur in der Abstraction, aber nicht real gesondert. Es dürfte deshalb besser sein in der ersten Function das Predigen der Confession beizubehalten, oder noch lieber, weil dieser Ausdruck gegenwärtig sich in einem beschränkteren Sinne festgestellt hat, aus dem Aufsatze de potestate Clavium dafür predigen und lehren an die Stelle zu setzen, aus der zweiten Function dagegen alles zu entfernen, was unter jenen Begriff fällt, also namentlich alles Strafen der Sünden und Verheißen der Sündenvergebung, insoweit es nicht einen besonderen aus den Grenzen der öffentlichen und privaten Predigt und Lehre heraustretenden kirchlichen Act bildet.

Es bleibt dann in dieser zweiten Function zunächst die Privatabsolution übrig; denn daß diese nur sehr uneigentlich von den Reformatoren ab und zu als Sonderpredigt gefaßt sei, scheint klar genug. Es ist doch noch ein wesentlicher Unterschied dazwischen, ob der Prediger dem einzelnen von seiner Sündenschuld gedrückten tröstend das Evangelium der Sündenvergebung vorhält, was sich allerdings als Sonderpredigt betrachten läßt, oder ob er ihm in feierlichstem Acte ankündigt, daß ihm seine Sünden um Christi willen vergeben seien. Nicht ohne Grund ist die lutherische Kirche lange Zeit sehr geneigt gewesen diese Privatabsolution für ein Sacrament zu halten, und wenn sie sich schließlich anders entschieden hat, so ist sie doch zweifelsohne ein in Wesen und Bedeutung den Sacramenten sehr nahestehender Act. Aber auch die sogenannte gemeine oder öffentliche Absolution (ganz verschieden von der dem Banne entgegenstehenden absolutio publica) [243]) läßt sich nicht unter das Lehren und Predigen befassen. Bei derselben sind zwei Arten zu unterscheiden, je nachdem sie entweder in Anschluß an die Predigt der ganzen Gemeine gesprochen wird oder

als Vorbereitung auf das h. Abendmahl der kleineren Gemeinschaft der Communicanten. Die zweite Art steht in Wahrheit der Privatabsolution näher als der ersten Art der Gemeinabsolution. Denn während sie mit dieser nur darin enger verwandt ist, daß sie einer Mehrheit von Personen ertheilt wird, hat sie mit der Privatabsolution voraus, daß sie nur solchen gesprochen wird, die ihrer begehren und ihre Bußfertigkeit durch ausdrückliches Bekenntniß ihrer Sündenschuld zu erkennen gegeben haben, nämlich bei der gemeinen Absolution vor der Communion durch Zustimmung zu der vom Prediger gesprochenen Gemeinbeichte. Beide Arten der gemeinen Absolution sind in den allgemeinen Bekenntnißschriften nicht erwähnt; aber sie finden sich schon in der älteren lutherischen Kirche, und zwar die mit der Predigt verbundene gemeine Absolution ziemlich stark verbreitet [244]), seltener die vor der Communion [245]), und sind bei Gelegenheit des durch Osiander a. 1533 erregten Nürnberger Absolutionsstreites von den Wittenberger Reformatoren in Gutachten [246]), welche zum Theil eine halbsymbolische Bedeutung beanspruchen können, gutgeheißen, wenn gleich nicht empfohlen, auch später noch von Melanchthon gebilligt [247]). Brenz hat allerdings bei jenem Absolutionsstreite die gemeine Absolution nach der Predigt verworfen, aber in seinen Kirchenordnungen die vor der Communion selbst angeordnet (A. 245), worin kein Widerspruch liegt. Dagegen ist gerade jene im Corpus Julium fol. 26b empfohlen Die Gemeinabsolution am Schluß der Predigt ist wegen der Mißdeutungen, denen sie ausgesetzt war, allmählich mehr und mehr abgekommen; im Consistorialbezirke Hannover ist sie gegenwärtig nur an Bußtagen üblich [248]), darf aber in dieser Beschränkung für eine sinnige Einrichtung gelten, da an die strafende und niederbeugende Bußpredigt die tröstende und erhebende Ankündigung der Vergebung der Sünden für die Bußfertigen sich mit einer gewissen innern Nothwendigkeit anschließt. Umgekehrt hat die anfangs nur ganz sporadisch erscheinende Gemeinabsolution vor der Communion trotz vielfachen Widerstrebens eine sehr ausgebreitete, die Privatabsolution fast verdrängende Anwendung erhalten. Auch diese hat ihre innere Berechtigung. Denn wenn es als Vorbereitung auf das h. Abendmahl, damit es nicht unwürdig genossen werde, wesentlich erscheint, daß der Prediger zum Erkennen der

Sünde und zur Buße treibt, so wird er dies in der Regel besser durch eine gemeinsame Ansprache an die Communicanten erreichen als durch privaten Zuspruch, wo er jedem einzelnen, wenigstens wenn die Zahl größer ist, nur ein geringes Maß von Zeit und Kraft widmen kann, und wo außerdem der besondere Segen der gemeinsamen Andacht fehlt. An die gemeinsame Bußrede schließt sich aber auch hier naturgemäß die gemeinsame Absolution an. Zugleich kann die gemeinsame und öffentliche Absolution dem Wesen der gemeinsamen und öffentlichen Communion ganz gemäß scheinen. Daß übrigens die gemeine Absolution unter die Schlüsselgewalt zu ziehen ist, daran kann schwerlich der geringste Zweifel sein [249]).

Als zweite Function wird demnach die Absolution zu setzen sein in den bezeichneten drei Formen. Dieser Application des Evangeliums steht ebensowenig eine entsprechende Application des Gesetzes zur Seite wie der in den Sacramenten enthaltenen; denn das Strafen (arguere) und Ankündigen des göttlichen Zornes und der Verdammniß für die Unbußfertigen, welches dem Sündenvergeben entgegengesetzt zu werden pflegt, ist der Absolution keineswegs parallel. Vielmehr ist das Strafen offenbar Sache der gemeinen oder privaten Bußpredigt und ebenso das Androhen des göttlichen Zornes für die Unbußfertigen; nicht aber gibt es einen kirchlichen Act, in welchem die applicirte Gesetz- und Bußpredigt ihren prägnantesten Ausdruck fände, wie die applicirte Predigt des Evangeliums in der Absolution; der Bann ist sehr mit Unrecht dahin gerechnet. Selbst die sogenannte Retentionsformel für die Unbußfertigen, welche einige Kirchenordnungen in der gemeinen Absolution nach der Predigt haben [250]), fehlt richtiger in andern [251]); denn sie steht in Widerspruch mit der vorhergehenden Beichte, welche ja ein Ausdruck der Bußfertigkeit sein soll. Es erscheint auch ganz natürlich, daß nicht das vorbereitende Gesetz, sondern nur das Evangelium in Sacramenten und sacramentähnlichen Acten eine kräftigste Anwendung findet.

Somit ist nunmehr, immer noch in Uebereinstimmung mit der Augsburgischen Confession, aber in verbesserter Fassung, folgendes als die kirchliche Lehre von den Schlüsseln anzuerkennen:

Das Amt der Schlüssel ist das ministerium Verbi et

Sacramentorum. Seine Functionen sind 1) die Predigt und Lehre des Wortes Gottes, 2) die Absolution, 3) die Reichung der Sacramente.

Man könnte hiernach das Schlüsselamt auch als Amt der Verwaltung der Heilmittel oder als ministerium mediorum salutis definiren, denn unter dieser Benennung pflegen die Dogmatiker Wort und Sacramente zusammenzufassen; die Absolution aber ist nichts anders als derjenige kirchliche Act, welcher den Gipfelpunct der Anwendung des Wortes bildet, ohne daß wie bei den Sacramenten das Zeichen hinzuträte. Dieses Amt haben nach Melanchthon's schriftgemäßer Auffassung, die auch der Darstellung in der Confession zu Grunde liegt, die Prediger als Haushalter Gottes, welche aus dem göttlichen Schatze Nahrung des ewigen Lebens austheilen. Gerade jene Heilsmittel sind diese Nahrung. Hierbei ist noch erwähnungswerth, daß der Ausdruck ἐπίσκοπος, welcher in der ältesten Kirche und auch noch in der Augsburgischen Confession das geistliche Amt bezeichnet, im ächt griechischen Gebrauche mit ταμίας synonym erscheint, also dem das Schlüsselamt verwaltenden Haushalter zukommt, s. Abschn. I. A.

VI. Schluß.

Mit dem gewonnenen Resultate stehen die Auffassungen der Schlüsselgewalt, welche sich seit dem siebzehnten Jahrhundert bei den lutherischen Dogmatikern finden, wenigstens bei denjenigen, deren Schriften ich unmittelbar oder mittelbar habe benutzen können, in nicht geringem Widerspruche.

Gerhard Loci theol. (1610 ff.) XIII, 16 betrachtet die Schlüsselgewalt als potestas jurisdictionis, welche in der absolutio und excommunicatio, und zwar in beiden theils publice theils privatim geübt werde, nämlich publice, wenn allen Bußfertigen die Vergebung der Sünden oder allen Unbußfertigen der Zorn Gottes und die ewige

Verdammniß verkündigt werde; privatim dagegen in der Privatabsolution und dem eigentlichen Banne. Man sieht leicht, daß diese Darstellung mit keiner einzigen der Bekenntnißschriften im Einklange ist, auch nicht mit den Schmalkaldischen Artikeln, denen sie noch am nächsten steht. Besonders fehlerhaft ist es, daß die gesammte Schlüsselgewalt als eine gerichtliche betrachtet wird. Denn obgleich Luther sich zu dieser Auffassung einigermaßen hinneigt (IV. A. Luth. fin.), so hat er doch nirgends die Privatabsolution unzweideutig als richterlichen Act hingestellt, am wenigsten in den Schmalkaldischen Artikeln. Dagegen hat Melanchthon diese Auffassung der Privatabsolution, welche gerade die katholische ist, aufs bestimmteste verworfen, und zwar auch in der Apologie (A. 172); ebenso Brenz (A. 201), und noch Chemnitz Ex. Conc. Trid. II. p. 196 b. ff. polemisirt gegen dieselbe aufs schärfste. Von der offenbaren Verkehrtheit die Verkündigung der Sündenvergebung oder Verdammniß, auch wo sie ingemein geschieht, als richterlichen Act zu fassen, ist Luther ebenso entfernt als Melanchthon; ihr gemeinschaftliches Gutachten für die Nürnberger spricht sich darüber ganz klar aus (A. 193).

Baier im Compendium theologiae (1686) hat in allgemeiner gehaltenem Ausdrucke die Schlüsselgewalt als potestas et munus remittendi et retinendi peccata erklärt und als potestas jurisdictionis betrachtet, von welcher potestas et munus docendi et sacramenta ordinarie administrandi als potestas ordinis gesondert wird. Stärker verwerflich ist hier wie bei Gerhard, daß jene als potestas jurisdictionis genommen ist.

H. Schmid Dogmatik (Aufl. III. 1853) S. 476 stellt als die orthodoxe lutherische Lehre hin, die potestas clavium sei das Amt den Einzelnen die Sünden zu vergeben oder zu behalten, dagegen potestas ordinis das Amt der Predigt und der Verwaltung der Sacramente.

Martensen Christl. Dogm. (1856) S. 424 erklärt das Amt der Schlüssel als die Macht zu lösen und zu binden, die Absolution zu ertheilen und zu verweigern, zu den Sacramenten zuzulassen und von ihnen auszuschließen, und dieses Amt ist ihm verschieden von der Macht und Auctorität zu predigen und die Sacramente zu reichen.

Sehr seltsam ist hierbei, daß das Zulassen zu den Sacramenten einem andern Amte zugeschrieben wird als das Reichen derselben.

Kliefoth Liturg. Abhandl. (1856) B. II. S. 293 erklärt die Schlüsselgewalt als die den Gnadenmitteln (Wort und Sacramente) inhärirende Gewalt Vergebung der Sünden und Seligkeit anzubieten und zu verleihen, und betrachtet als die Wirkung der Schlüsselgewalt die Absolution im allgemeinsten Sinne; als die Spitze der Verwaltung der Schlüsselgewalt, so weit dieselbe in dem Gnadenmittel des Wortes liege, bezeichnet er S. 323 die Privatabsolution. Diese Auffassung stimmt mit der von uns der lutherischen Kirche vindicirten insoweit besser überein als die andern erwähnten, weil sie die Schlüsselgewalt auch in der Predigt und den Sacramenten wirken läßt und anderseits sie nicht auf die Excommunication bezieht. Aber sie weicht doch auch wieder aufs wesentliche von derselben ab und zugleich von der Augsburgischen Confession und der Apologie, indem sie der Schlüsselgewalt nicht das gesammte ministerium Verbi et Sacramentorum zuweiset. Aber auch mit den Schmalkaldischen Artikeln stimmt sie nicht, da die Beziehung auf Predigt und Sacramente in diese nur durch gewaltsamere Interpretation hineingelegt werden kann, während sie anderseits den Bann deutlich unter die Schlüssel stellen. Selbst unter den mannichfaltigen Auffassungen in Luther's nichtsymbolischen Schriften ist keine, mit der Kliefoth's Darstellung ganz harmonirte.

Die sämmtlichen genannten Theologen gelten als lutherisch orthodox. Man sieht nichtsdestoweniger, daß sie in ihrer Darstellung der Schlüsselgewalt nicht unerheblich von einander differiren. Jedoch stimmen alle darin überein, daß sie alle Thätigkeit der Schlüsselgewalt auf das Vergeben und Behalten der Sünden beschränken und sie deshalb nicht als das ministerium Verbi et Sacramentorum anerkennen. Es scheint daher, als ob seit Gerhard und wohl gerade hauptsächlich durch dessen Einfluß die echte kirchliche Lehre von der Schlüsselgewalt der lutherischen Theologie abhanden gekommen sei. Noch dicht vor Gerhard beschreibt Polycarpus Lyser in der Fortsetzung der Harmonia Evangelica von Chemnitz aus a. 1608 S. 1617 die Schlüsselgewalt als die potestas ecclesiastica, freilich im Allgemeinen nach Melanchthon's weniger richtigen späteren Darstellung, nämlich

mit den fünf Functionen zu taufen, zu lehren, das Abendmahl zu reichen, zu excommuniciren und die sich bessernden wieder zur Gemeinschaft zuzulassen, endlich andere Kirchendiener zu berufen und zu ordiniren, wobei die Auslassung des Sündevergebens sehr auffallend ist. — Aber auch die Theologen einer freieren Richtung, welche nicht eine lutherische, sondern eine evangelische Dogmatik geben wollten, stehen in ihrer Bestimmung der Schlüsselgewalt fern von dem, was von uns als die der lutherischen Kirche und als die biblische Auffassung nachgewiesen ist. Ich will nur zwei dieser Dogmatiker erwähnen.

Schleiermacher Christl. Glaube B. II. S. 461 erklärt: „Das Amt der Schlüssel ist die Macht, vermöge deren die Kirche bestimmt, was zum christlichen Leben gehört und über jeden Einzelnen nach Maßgabe seiner Angemessenheit zu diesen Bestimmungen verfügt." Sehr ähnlich, aber klarer und bestimmter, faßt Nitzsch System der christl. Lehre §. 195 (Aufl. VI. 1851) das Amt der Schlüssel als das Recht der Gemeinde zu erklären, ob eine Lehre dem Glauben gemäß sei und ob eine Sitte dem Gesetze der Liebe entspreche, und ihre Vollmacht den Einen die Vergebung ihrer Sünden zu verkündigen, den Andern sie noch nicht zu verkündigen. — Beide Theologen haben also ohne Rücksicht auf die Bekenntnißschriften der lutherischen und der reformirten [252]) Kirche, welche darin übereinstimmen die Predigt als eine wesentliche Function des Schlüsselamtes zu betrachten, den Begriff desselben aus der H. Schrift zu bestimmen gesucht und dabei als die beiden Seiten seiner Thätigkeit einerseits binden und lösen, anderseits Sünden vergeben und behalten gefaßt, dieses in ziemlicher Uebereinstimmung mit unserer Deutung der Schriftstellen.

Daß aber allerdings die nachgewiesene kirchliche Lehre vom Schlüsselamte noch einer Ergänzung bedürftig sei, ist schon dadurch angedeutet, daß dasselbe in der Confession und sonst durch die besten kirchlichen Auctoritäten als potestas ecclesiastica oder geistliches Amt, Pfarramt u. dgl. bestimmt ist. Denn offenbar bildet auch noch das Gebet eine sehr wesentliche Thätigkeit des geistlichen Amtes, und insbesondere das mit Handauflegung verbundene, welches gegenwärtig besonders bei der Ordination, wie schon in der apostolischen Zeit, dann bei der Confirmation, welche aus der Handauflegung nach der Taufe hervor-

gegangen ist, endlich bei der Trauung üblich ist. Wir haben schon oben Abschn. II. D. nachzuweisen gesucht, daß alles dieses amtliche Gebet im Sinne der Schrift zum Schlüsselamte zu rechnen sei, und es soll hier nur noch aufmerksam gemacht werden, daß das Gebet auch von Luther mehrfach den Heilsmitteln des Worts und der Sacramente coordinirt ist. Ueber die Katechismen ist schon oben gesprochen, und ist hier nur nachzutragen, daß in dem kleinen Katechismus (freilich nicht in dessen ältesten Ausgaben) durch das Zwischenstück über die Beichte die Absolution den durch die fünf Hauptstücke repräsentirten vier Heilsmitteln (Wort, Taufe, Abendmahl, Gebet) einigermaßen zur Seite gestellt ist, wenn gleich nicht mit voller Gleichberechtigung. In der Schrift de Captivitate Babylonica (1520) nennt Luther außer den damals von ihm anerkannten drei Sacramenten Taufe, Buße, Abendmahl fol. 285[b] auch noch Gebet, Wort, Kreuz „quae inter sacramenta videantur censeri posse". Da nun das Kreuz, d. h. das christliche Leiden, offenbar in jener Gesellschaft sehr fremdartig ist, und da das Sacrament der Buße nach Luther's damaligem Begriffe nichts anderes ist als das Sacrament der Schlüssel oder der Absolution (IV. A. Luth. 1.), so bleiben Taufe, Absolution, Abendmahl, Gebet, Wort als die fünf Sacramente und Quasi-Sacramente. In der Schrift von den Concilien und Kirchen (1539) hat dann Luther als die sieben Hauptstücke der Heiligung oder Heilthümer, die allenfalls auch Sacramente heißen könnten, gerechnet: Evangelium, Taufe, Abendmahl, Schlüssel, Kirchenamt, Gebet, Kreuz (IV. A. Luth. 2.) Die Schlüssel sind dasselbe, was er früher Buße nannte; nur umfassen sie auch den Bann, der hier sehr mit Unrecht unter die Mittel der Heiligung gezählt ist. Neu hinzugekommen ist zu den früheren sechs Stücken das Kirchenamt, welches nach Luther die vier ersten Heilthümer verwaltet, aber gerade deswegen nicht mit ihnen coordinirt werden kann. In der Schrift Wider Hanswurst (1541) B. VII, 410[a] sind unter den Kennzeichen der wahren alten Kirche als die fünf ersten aufgezählt: Taufe, Abendmahl, Schlüssel (d. i. Absolution und Bann), Gottes Wort, Gebet. Endlich in der Schrift De instituendis Ecclesiae ministris (1523) Vol. II, 549[a] seqq. zählt Luther als die officia sacerdotalia (freilich im katholischen Sinne) Gottes Wort

lehren, taufen, Abendmahl reichen, binden und lösen (d. i. das Amt der Schlüssel), für Andere beten, opfern, über die Lehren und Geister urtheilen. Luther sucht zu beweisen, daß alle diese Geschäfte jedem Christen zustehen, verlangt aber fol. 553a, daß keiner sie übe als die von der Gemeine dazu bestimmten, so daß er sie also auch als die Geschäfte des evangelischen geistlichen Amtes anerkennt. Jedoch fällt bei diesem offenbar das Opfern weg, und das judicare de omnium doctrinis et spiritibus kann unmöglich den einzelnen Geistlichen zuerkannt werden. Außerdem muß auch hier von dem Amte der Schlüssel die bannende Thätigkeit gesondert werden, so daß wieder die fünf Functionen übrig bleiben: das Wort predigen, taufen, Abendmahl reichen, absolviren, beten.

Hiernach dürfte es genügend gerechtfertigt erscheinen, wenn wir folgende Erweiterung der kirchlichen Bestimmung vorschlagen: Das Amt der Schlüssel oder das geistliche Amt ist der Dienst an den Heilthümern, nämlich am Worte, an den Sacramenten und am Gebete. Der Dienst am Worte umfaßt auch die Absolution als seinen feierlichsten Act, der Dienst am Gebete die feierlichen Acte der Confirmation, Trauung und Ordination.

Anmerkungen.

1) Deutsche Rechtsalterthümer S. 176, vgl. S. 158. 453.

2) Cicer. Phil. II, 28 „Illam suam suas res sibi habere jussit ex duodecim tabulis, claves ademit, exegit". — Ambros. Ep. 47 ad Syagrium: „Mulier offensa claves remisit, domum revertit".

3) Festus de sign. verb. p. 56 „Clavim consuetudo erat mulieribus donare ad significandam partus facilitatem."

4) Victor. Varr. Lectt. II, 2.

5) Hesych.: κληδοῦχος: γυνή, ἀπὸ τοῦ τὰς κλεῖς τῆς οἰκίας ἔχειν. — κλειδοῦχος, γυνή. — ἀκλητῖδας, ἄζυγας.

6) Aristoph. Thesm. 418. ἃ δ' ἦν ἡμῖν πρὸ τοῦ | αὐταῖς ταμιεύεσθαι, προαιρούσαις λαβεῖν | ἄλφιτον, ἔλαιον, οἶνον, οὐδὲ ταῦτ' ἔτι | ἔξεστιν. οἱ γὰρ ἄνδρες ἤδη κλειδία | αὐτοὶ φοροῦσι.

7) Hom. Il. Ζ, 288 ff., Ω, 191 ff., Od. β, 337 ff., ο, 99 ff., φ, 8 ff.

8) S. Nitzsch zu Od. β, 338 S. 112.

9) Eur. Phaeth. fr. 15 W. κρύψω δέ νιν | ξεστοῖσι θαλάμοις, ἔνθ' ἐμῷ κεῖται πόσει | χρυσός, μόνη δὲ κλῆθρ' ἐγὼ σφραγίζομαι.

10) Arist. Lys. 495. οὐ καὶ τἄνδον χρήματα πάντως | ἡμεῖς ταμιεύομεν ὑμῖν;

11) Hesych. ταμίην: δέσποιναν, τὴν τοῦ οἴκου προεστῶσαν. — Phot. Suid. ταμίης, δεσποίνης. — Aristoph. Eccl. 211. καὶ γὰρ ἐν ταῖς οἰκίαις | ταύταις (ταῖς γυναιξὶ) ἐπιτρόποις καὶ ταμίαισι χρώμεθα.

12) Außer A. 6. 10. s. Xen. Oec. 4, 15 δαπανᾶται δὲ διὰ τῶν τῆς γυναικὸς ταμιευμάτων τὰ πλεῖστα. — Plat. Legg. VII, 806. A. θεραπείας δὲ καὶ ταμιείας καὶ παιδοτροφίας εἴς τι μέσον ἀφικνεῖσθαι von den lakonischen Frauen.

13) Die ταμίη schafft die Speise aus den Vorräthen (παρεόντα, ἔνδον ἐόντα) herbei Od. α, 139. δ, 55 und oft wiederholt, η, 166; Speise und Wein γ, 479; sie hat γ, 392 den Wein unter ihrer Aufsicht und weiß ι, 207 außer dem Herrn und der Frau allein, wo die beste Sorte ist.

[14]) Xenoph. Oec. 10, 10 ἀπομετρούσῃ τῇ ταμίᾳ, wobei die Hausfrau sie beaufsichtigen soll. Nach 9, 10 hat die ταμία auch die Geräthe, welche nicht zum täglichen Gebrauche dienen, in Verwahrung.

[15]) Aristoph. Thesm. 1136. Παλλάδα . . . ἣ πόλιν ἡμετέραν ἔχει | καὶ κράτος φανερὸν μόνη | κληδοῦχός τε καλεῖται. Des Phidias Bildsäule der Athena als cliducus wird von Plinius N. H. 34, 54 erwähnt. (Andere haben freilich darunter das Bild einer Priesterin verstanden.) Urlichs Rh. Mus. 1859 S. 597 hat dies auf die Ἀθηνᾶ Πρόμαχος gedeutet und darin Welcker's Zustimmung gefunden Götterl. II, 281. Aber es ist gewiß nicht richtig in der Stelle des Aristophanes mit Urlichs πόλις von der Akropolis zu verstehen und danach die κληδοῦχος als die Thürhüterin der Burg zu betrachten. Man vergleiche besonders Sol. fr. 4, wo Pallas als ἐπίσκοπος der ἡμετέρα πόλις dargestellt wird, offenbar der ganzen Stadt oder des Staates. Ἐπίσκοπος ist synonym mit κληδοῦχος, s. ob.

[16]) Orph. Arg. 1380 νερτερίων βερέθρων κληῖδας ἔχουσιν von den Herrschern der Unterwelt; H. 18, 4 Πλούτων, ὃς γαίης κατέχεις κληῖδας ἁπάσης; H. 25, 1 Πρωτέα κικλήσκω πόντου κληῖδας ἔχοντα; H. 58, 5 Ἔρωτα — πάντων κληῖδας ἔχοντα; H. 73, 6 ἐν σοὶ (Διὶ) γὰρ λύπης τε χαρᾶς τε κλῇδες ὀχοῦνται; H. 1, 5 (Ἑκάτην) παντὸς κόσμου κλειδοῦχον ἄνασσαν; H. 2, 5 wird Ἄρτεμις Εἰλείθυια schlechthin als κλειδοῦχος bezeichnet.

[17]) Jambl. Theol. Arithm. p. 60, 23 und in der dorischen Form κλᾳδοῦχος, welche aber κλαδοῦχος geschrieben und lächerlich von κλάδος hergeleitet ist, Joann. Lyd. de mens. p. 7, Et. M. 253, 50, Cedren. Vol. I. p. 169. B. Wenn Theol. Arithm. p. 22, 34 auch die τετράς als κλειδοῦχός τις τῆς φύσεως erwähnt wird, so dürfte dies eine Verwechslung mit der τετρακτύς sein, wie die Pythagoreer die aus der Verbindung der vier ersten Zahlen 1. 2. 3. 4 entstandene Zehnzahl nannten, vgl. Boeckh. Philol. S. 146.

[18]) Der Chor nennt sich hier ὁσίας κληδούχου δούλα, und ein Theil der Interpreten hat unter der κληδοῦχος die Göttin selbst verstanden. Aber es ist nicht wahrscheinlich gemacht, daß Artemis so schlechthin mit diesem Ausdrucke bezeichnet werden könne, und ὅσιος als Epitheton einer Gottheit ist dem älteren Gebrauche fremd. Anderseits aber kann der Chor sich sehr wohl als Sclavinnen der Priesterin betrachten, wie er diese Vs. 181. 445 als seine δέσποινα bezeichnet und Vs. 1115 von sich aussagt: παῖδ' Ἀγαμεμνονίαν λατρεύω βωμούς τε μηλοθύτας.

[19]) Eur. Troad. 256 ῥῖπτε τέκνον ζαθέους κλῇδας καὶ ἀπὸ χροὸς ἐνδυτῶν στεφέων ἱεροὺς στολμούς, an die abwesende Kassandra von Hekabe gerichtete Worte.

[20]) Callim. in Cer. 44 von der in der Gestalt ihrer Priesterin auftretenden Demeter: γέντο δὲ χειρὶ | στέμματα καὶ μάκωνα· κατωμαδίαν δ' ἔχε κλᾷδα, wozu die Scholien ὡς ἱέρεια.

[21]) Welcker A. Denkm. III. S. 450 ff., Hermann Gottesd. Alt. §. 35, 17. In den Bildwerken hat die Priesterin den Schlüssel immer in der rechten Hand.

[22]) S. K. Keil im Philologus Suppl. II, 588 ff.

[23]) Plutarch. Morr. 526. E. von den erbenden Söhnen der Geizigen: ὅταν δ' ἀποθανόντων (τῶν πατέρων) τὰς κλεῖς παραλάβωσι καὶ τὰς σφραγῖδας, vgl.

Horat. Sat. II, 3, 146 „ut heres jam circa loculos et claves laetus ovansque curreret". — Papin. Digest. XXXI, 77, 21 „Pater pluribus filiis heredibus institutis moriens claves et annulum custodiae causa majori natu filiae tradidit." Es wird dann gefragt, ob die Tochter dadurch einen Vorzug im Erbrecht erlangt habe.

24) Papin. Digest. XVIII, 1, 74 „Clavibus traditis ita mercium in horreis conditarum possessio tradita videtur, si claves apud horrea traditae sunt."

25) Liv. 24, 37 „Urbem arcemque suae potestatis ajunt (Hennenses) debere esse, si liberi in societatem, non servi in custodiam traditi essent Romanis. itaque claves portarum reddi sibi aequum censent", vgl. 27, 24 „claves portarum quum magistratus poposcisset."

26) Macrob. Sat. I, 9 „nam et cum clavi et virga figuratur (Janus), quasi omnium et portarum custos et rector viarum." — Suid. s. Ἰανουάριος: οἱ δὲ πλάττουσιν αὐτὸν ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ κλεῖδα κατέχοντα ὡς ἀρχὴν τοῦ χρόνου καὶ ἄνοιξιν τοῦ ἐνιαυτοῦ καὶ θυραῖον (nach Toup's Emendation für θυρεόν). — Joann. Lyd. de mens. p. 55. κλεῖς ἐν δεξιᾷ φοροῦντα οἱονεὶ θυρεόν (leg. θυραῖον). — Fest. de sign. verb. p. 56 „Portunum, qui clavim manu tenere fingebatur et deus putabatur esse portarum."

27) Ovid. Fast. I, 99 „Ille (Janus) tenens dextra baculum clavemque sinistra". Der Gott sagt dann vs. 125 von sich aus „praesideo foribus caeli cum mitibus Horis" und nennt sich vs. 139 caelestis janitor aulae.

28) Append. Anth. Pal. 236 (C. I. nr. 6298): οὐκ ἔστ' ἐν Ἅιδου πλοῖον, οὐ πορθμεὺς Χάρων, οὐκ Αἰακὸς κλειδοῦχος, οὐχὶ Κέρβερος. — Apollod. 3, 12, 6, τιμᾶται δὲ καὶ παρὰ Πλούτωνι τελευτήσας Αἰακὸς καὶ τὰς κλεῖς τοῦ Ἅιδου φυλάττει. Ueber dieses Pförtneramt des Aeakos vgl. Preller Gr. Myth. I, 647. Derselbe wird AP. VII, 394 zu verstehen sein: κλειδοῦχοι νεκύων, πάσας Ἀΐδαο κελεύθους φράγνυτε, καὶ στομίοις κλεῖθρα δέχοισθε πύλαι. αὐτὸς ἐγὼν Ἀΐδας ἐνέπω κτλ.

29) Aeschyl. Eum. 813. καὶ κλῇδας οἶδα δώματος μόνη θεῶν, | ἐν ᾧ κεραυνός ἐστιν ἐσφραγισμένος, wo δώματος von Hermann und Dindorf für das überlieferte δωμάτων aufgenommen ist.

30) Aesch. fr. 378. ἀλλ' ἔστι κἀμοὶ κλῇς ἐπὶ γλώσσῃ φύλαξ, Soph. O. C. 1052 κλῇς ἐπὶ γλώσσᾳ βέβακεν προσπόλων Εὐμολπιδᾶν, wozu Scholl. καθάπερ κλεισὶν ἡ γλῶσσα κατείληπται.

31) Luc. 12, 42. Τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος καὶ φρόνιμος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ, τοῦ διδόναι ἐν καιρῷ τὸ σιτομέτριον; Dafür steht Matth. 24, 45. Τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος, ὃν κατέστησεν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς οἰκετείας αὐτοῦ τοῦ διδόναι αὐτοῖς τὴν τροφὴν ἐν καιρῷ; Der οἰκονόμος ist nämlich selbst Sclav wie Elieser und Joseph. Aber nach Luc. 12, 44. Matth. 24, 47 wird erst der treu erfundene οἰκονόμος vom Herrn ἐπὶ πᾶσι τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ gesetzt, wonach dieser neutestamentliche οἰκονόμος doch eine niedrigere Stellung hat als Elieser und Joseph.

32) Vgl. A. 14. Auch wird die ταμία von Hesychius als προεστῶσα τοῦ οἴκου (A. 11) und in einer andern Glosse als προστάτις τοῦ οἴκου definirt, was mit dem hebräischen Titel al-habâjith bestens stimmt.

[33]) Anth. Pal. IX, 11. τυφλὸς γὰρ λιπόγυιον ἐπωμάδιον βάρος αἴρων, IX, 13. τυφλὸς μὲν χωλοῖο κατωμάδιον βάρος αἴρων; Aesop. f. 108. H. ἐπ' ὤμων ἄρασα.

[34]) Matth. 13, 52. Διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά. Die echte Lesart μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τ. οὐρ. scheint von Meyer richtig erklärt zu werden: „Das Himmelreich ist personificirt; die Schüler Christi sind des Himmelreiches Schüler, dessen Repräsentant Christus ist." Uebrigens wird μαθητεύεσθαί τιν Dep. pass. auch anderwärts ganz gleichbedeutend mit μαθητεύειν τινί Jemandes Schüler sein gesetzt (s. Thesaur.), und es braucht nicht mit Meyer μαθητευθεὶς zunächst als zum Schüler gemacht gefaßt zu werden.

[35]) Bei Lucas wird vorher durch die Parabel von dem unerwartet heimkehrenden Hausherrn und seinen Knechten zur Wachsamkeit auf die Zukunft des Herrn aufgefordert. Darnach fragt Petrus „Herr, sagst Du dies Gleichniß zu uns oder auch zu allen?" Wenn nun Christus in seiner indirecten parabolischen Antwort zu erkennen gibt, daß insbesondere der Haushalter auf die Ankunft des Herrn gerüstet sein muß, so erscheint es viel natürlicher, dies mit den meisten Erklärern auf alle Apostel zu beziehen als mit Meyer nur auf Petrus.

[36]) 1 Cor. 4, 1. Οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ. — Tit. 1, 7. Δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι ὡς θεοῦ οἰκονόμον. Von sich selbst sagt Paulus 1 Cor. 9, 7 οἰκονομίαν πεπίστευμαι, Col. 1, 25 κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς, Eph. 3, 1. 2. Τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν, εἴγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς κτλ. Die letzten Worte hat Wieseler sehr richtig erklärt: „das Amt, zu welchem ich durch die mir für euch verliehene Gnade befähigt worden bin". Ohne wesentlichen Unterschied hätte auch τὴν δοθεῖσαν stehen können, auf οἰκονομίαν bezogen, vgl. V. 7 κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι, wo dieses Geschenk der göttlichen Gnade nichts anderes ist als die οἰκονομία, und die vorher angeführte Stelle Col. 1, 25. Οἰκονομία τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ ist so viel als οἰκονομία, ἥ ἐστι δωρεὰ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ und nicht wesentlich verschieden von οἰκονομία τοῦ θεοῦ Col. 1, 25. Die anderen Erklärungen, auch die Meyersche sind unrichtig. Wenn aber Wieseler (nach Meyer's Angabe) versteht, das Amt hätten die Leser des Briefs gehört, indem sie Pauli Predigt hörten, so ist diese Erklärung von Meyer mit Recht verworfen. Man verstehe vielmehr „wenn anders ihr von meinem Amte als Haushalter gehört habt", vgl. Gal. 1, 13. ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ.

[37]) Die syrische und arabische Uebersetzung haben wirklich den Plural die Schlüssel. Man sieht aber, daß dieser nicht bloß wegen der geringeren Auctorität nachzusetzen ist.

[38]) Col. 2, 23. εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ, ἐν ᾧ πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι. Die Lesart τοῦ θεοῦ Χριστοῦ ist mit Recht von Meyer gebilligt, und eben so richtig deren Uebersetzung durch „des

Gottes Christus" als unpaulinisch verworfen. Aber auch seine eigene Erklärung durch „des Gottes Christi" scheint mir nicht ohne Bedenken, und ich verstehe lieber „des Gesalbten Gottes" vgl. Luc. 9, 20 τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ, 2, 26 τὸν Χριστὸν κυρίου. Nicht recht begreiflich ist mir, daß Meyer die Uebersetzung „in welchem alle Schätze . . . . verborgen sind" verwirft und vielmehr erklärt „in welchem alle verborgenen Schätze sich finden". Wenn ἀπόκρυφοι als Prädicat genommen wirklich, wie M. behauptet, den verkehrten Sinn ergeben müßte „in welchem alle Schätze . . . . verborgene Schätze sind", so müßte z. B. auch Σωκράτης σοφώτατος ἦν bedeuten „Sokrates war ein sehr weiser Sokrates". Als Attribut würde ἀπόκρυφοι trotz Meyer's Läugnen nach griechischem Sprachgebrauche den Artikel fordern.

39) S. Lightfoot Hor. Hebr. Opp. V. II. p. 531. So auch im N. T. Luc. 24, 32 διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς, Act. 17, 3 ἀπὸ τῶν γραφῶν διανοίγων. Das Aufschließen im eigentlichen Sinne wird hier freilich durch das einfache ἀνοίγειν ausgedrückt.

40) Nach Hr. Professor Bernays lautet die betreffende Stelle in deutscher Uebersetzung: „Man hängt den Schlüssel und das Hausbuch des Verstorbenen an seinen Sarg, um Wehmuth zu erregen. Und als Samuel der Kleine starb, hängte man seinen Schlüssel und sein Hausbuch an seinen Sarg, weil er keinen Sohn hinterließ." Aeltere Interpreten des N. T., namentlich Cameron und Grotius, haben wegen dieser Stelle fälschlich den Schlüssel als ein Amtszeichen der Rabbinen betrachtet.

41) So unter den neueren Interpreten de Wette, unter den ältern Beza, Hammond und besonders Lyser in der Fortsetzung von Chemnitii Harm. Evang. p. 1617 zu Matth. 16. 19: „Consimiliter oeconomis et dispensatoribus claves a dominis committuntur, quibus simul potestas datur in conclavia, cellas, arcas et ea, quae in iis sunt recondita . . . . Hanc metaphoram Christus in praesenti transfert ad Ecclesiam, cujus claves Petro et collegis pollicetur, quo ipso docet, se eos oeconomos et dispensatores constituere velle, ut dignis quidem thesauros aperiant eosque ad possessionem et usumfructum eorum admittant, indignis vero et prophanis occludant."

42) Harm. Evang. l. l. „Ad eundem modum principibus, quando intra civitates admittuntur, offeruntur claves a civibus, quod indicium est, ipsorum imperio se submittere et agnoscere penes ipsos esse potestatem aliquem in urbem intromittendi vel etiam excludendi."

43) Melanchth. Conc. in Matth. Vol. XIV, 894 „Claves significant oeconomiam, Hausregiment . . . . Honesta materfamilias gerit claves, aperit cellas et profert cibum et potum, et deinde rursus claudit, id est, est fidelis custos, ne fures corrumpant cibos etc. Sic Ecclesia profert doctrinam et custodit." Ibid. p. 973 „Claves significant potestatem oeconomicam, sicut materfamilias gerit claves." — Postill. Vol. XXV, 130. „Claves significant oeconomicam potestatem. In aedibus tuis mater gestat claves." Ibid. p. 131 „Totum ministerium vocat (Christus) claves, quia est potestas aperiendi thesaurum regni Dei. Materfamilias claudit et aperit, recondit et promit," vgl. p. 137. Nach Disp. de potestate Clavium Vol. XII, 492 bezeichnen die Schlüssel eine potestas domesticae administrationis, nach Loci comm. theol. (in der zweiten Bearbeitung von 1535)

Vol. XXI, 501 eine domestica administratio, nach Annott. in Evangg. Vol. XIV, 429 eine domestica gubernatio.

44) Postill. Vol. XXV, 131 „Totum ministerium vocat claves, quia est potestas aperiendi thesaurum regni Dei, vgl. A. 43. — Ibid. p. 137 „pastor (in seinem Schlüsselamte) debet habere affectus maternos erga auditores suos, debet illis aperire aditum regni coelorum et promere beneficia in Evangelio promissa. — Annott. in Matth. Vol. XIV, 973 „Et hoc vult Dominus, cum ait ad Petrum: Tibi dabo claves regni coelorum, id est, ministerium Evangelii et Sacramentorum, quo aperitur regnum coelorum."

45) Lightfoot Horae Hebr. p. 336. Diese Ausdrücke werden dabei mit dem Object der verbotenen oder erlaubten Sache verbunden, wie in beiden Stellen bei Matthäus, z. B. „Quodcunque ego solvo, ille ligat; quodcunque ego ligo, ille solvit" und „Lavantibus in thermis Sabbato ligant lotionem, solvunt sudationem." Die Aussprache jener talmudischen Wörter ist mir so durch den hiesigen jüdischen Gelehrten Hr. Dr. Wiener bestimmt.

46) Lightfoot Chron. (Opp. Vol. II) p. 33 „Qui ad ministerium promovebatur, nimirum ut populum doceret, quid illicitum, quid licitum, quid agendum et quid interdictum fuit, ad hunc modum promotus fuit: Cape potestatem ligandi et solvendi, aut docendi, quid ligatum et solutum est." Nach einer Mittheilung von Hr. Dr. Wiener ist diese Formel noch gegenwärtig bei der Ordination der Rabbinen gebräuchlich.

47) Joseph. Bell. Jud. I, 5, 2. ἤδη καὶ διοικηταὶ τῶν ὅλων ἐγένοντο, διώκειν τε καὶ κατάγειν οὓς ἐθέλοιεν, λύειν τε καὶ δεῖν.

48) Wenn hier δεσμεύουσι steht, so ist zu bemerken, daß die κοινή im Präsens statt der Formen vom einfachen δεῖν gewöhnlich δεσμεύειν oder δεσμεῖν gebraucht, s. Pierson zu Moer. p. 130, und vgl. A. 82. 83. 95. Man hat übrigens φορτία βαρέα als producirtes Object von δεσμεύουσι zu betrachten in dem Sinne: „sie schaffen durch ihr Binden schwere Bürden".

49) Hom. Od. θ, 447. αὐτίκ' ἐπήρτυε πῶμα (χηλοῦ, der Truhe), θοῶς δ' ἐπὶ δεσμὸν ἴηλεν | ποικίλον, ὅν ποτέ μιν δέδαε φρεσὶ πότνια Κίρκη. Auch in dem zugebundenen Schlauche, der die Winde des Aeolos enthält, vermuthen die Gefährten des Odysseus Schätze Od. κ, 19 ff.

50) Bei Herodot III, 123 bindet noch der Perser Orontes die Kisten zu, welche angeblich mit Gold gefüllt sind (καταδήσας δὲ τὰς λάρνακας)

50b) Von dem der zugleich der Lehre von Moses und von Jesus folgt, die in Wahrheit dieselbe sei, heißt es Hom. VIII, 7 οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλούσιος κατηρίθμηται, τά τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ, καὶ τὰ νέα παλαιὰ ὄντα νενοηκώς, und Recogn. IV, 78 „De tali enim dicebat Dominus noster viro divite, qui profert de thesauris nova et vetera" mit deutlicher Beziehung auf Matth. 13, 52.

51) Luther Annott. in Matth. Vol. IV, 141, Melanchthon Annot. in Matth. Vol. XIV, 872, Brenz Comm. in Matth. (Opp. V.) p. 299.

52) Mit Recht hat Meyer in Vs. 15 ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ ὁ ἀδελφός σου das εἰς σὲ der gewöhnlichen Lesung festgehalten, das Lachmann nach geringer Auctorität ausgeworfen hat.

52b) Matth. 16, 19. ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς· καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. — Matth. 18, 18 ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένα ἐν τῷ οὐρανῷ. — Joh. 20, 23. ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς· ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται, wo Meyer mit Unrecht die Vulgata ἀφίενται vorgezogen hat.

53) Jac. 5, 14. Ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτόν, ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου. 15. Καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος· κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ.

53b) Comm. in Matth. zu 18, 18: „Christus alias quidem similibus sententiis, apud Matth. cap. 16 et Joann. cap. 20, confirmat authoritatem Ministerii praedicandi Evangelii. In hoc autem loco confirmat judicia vel privatorum vel magistratus.“ Brenz stellt nämlich die Ansicht auf, daß der Gemeine, die er als privati bezeichnet, die gerichtliche Entscheidung nur für die Zeit übertragen sei, wo es noch an einer christlichen Obrigkeit fehlte; auf diese sei dann jene Macht übergegangen.

54) Die Ὁμιλίαι nebst den beiden Briefen habe ich in der Ausgabe von Dressel (Gottingae 1853) zur Hand gehabt, die nur in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus erhaltenen Recognitiones nebst desselben Uebersetzung des Briefes von Clemens in der Ausgabe von Sichardus (Basileae 1526).

54b) Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus . . . . von Gerhard Uhlhorn. 1854.

55) Homil. III, 18. ὡς τὴν κλεῖδα τῆς βασιλείας πεπιστευμένων (τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων), ἥτις ἐστὶ γνῶσις, ἣ μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοῖξαι δύναται, δι' ἧς μόνης εἰς τὴν αἰωνίαν ζωὴν εἰσελθεῖν ἔστιν. ἀλλὰ ναί, φησί, κρατοῦσι μὲν τὴν κλεῖν, τοῖς δὲ βουλομένοις εἰσελθεῖν οὐ παρέχουσιν. — Ibid. XVIII, 15. ὥς ποτε ἐγνωσμένων αὐτοῖς (τοῖς σοφοῖς)· παρ' αὐτοῖς γάρ ἡ κλεὶς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν ἀπέκειτο, τουτέστιν ἡ γνῶσις τῶν ἀπορρήτων. Dazu c. 16. ἐπειδὴ ἀπέκρυβον (οἱ σοφοί) τὴν γνῶσιν τῆς βασιλείας καὶ οὔτε αὐτοὶ εἰσῆλθον οὔτε τοῖς βουλομένοις εἰσελθεῖν παρέσχον, τούτου ἕνεκεν κατὰ τὸ δίκαιον, ὡς ἀπέκρυψαν αὐτοὶ τὰς ὁδοὺς ἀπὸ τῶν θελόντων, οὕτω καὶ ἀπ' αὐτῶν ἀπεκρύβη τὰ ἀπόρρητα. Das von Dressel aus seinem Codex aufgenommene ἀπέκρυπτον halte ich für weniger richtig als den Aorist ἀπέκρυβον, weil dieser nicht allein den folgenden Aoristen, sondern auch dem ἤρατε in der imitirten Stelle Luc. 12, 52 entspricht. — Recogn. I. p. 21 „(Scribae et Pharisaei) velut clavem regni coelorum verbum veritatis tenentes ex Moysis traditione susceptum occultabant ab auribus populi.“ — Ibid. II. p. 39 „quod clavem scientiae, quam a Moyse traditam susceperunt, occultarent, per quam possit janua regni coelorum aperiri.“ — Ibid. II. p. 44 „regnum Dei et justitiam ejus, quam scribae et Pharisaei suscepta scientiae clave non concluserant, sed excluserant.“ Es scheinen beide alte Erklärungen des ἤρατε Luc. 11, 52 (s. Abschn. II. A.) gemischt zu sein.

56) Ep. Clem. 19 βασιλείας πόλιν; Recogn. II. p. 37. V. p. 88. In den Homilien II, 62 wird diese Stadt ἡ ἁγία πόλις genannt.

57) Diese Auffassung kann ansprechen; aber in Luc. 11, 52 würde sie nur zulässig sein, wenn man annehmen dürfte, daß bei αὐτοὶ οὐκ εἰσήλθατε in ungenauerem Ausdrucke die Erwähnung des Himmelreichs ausgelassen sei.

58) In den Homilien ist Moses der wahre Prophet wie Christus, s. Uhlhorn S. 167 ff. Die Recognitionen stellen beide Verhältnisse in christlicherer Weise so dar, daß Moses ein Typus Christi sei, V. p. 89 vgl. I. p. 17.

59) Ep. Petr. 1. 3.

60) Hom. III, 18. ἐπὶ τῆς καθέδρας Μωυσέως ἐκάθησαν (leg. ἐκάθισαν) οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι aus Matth. 23, 2. Das barbarische ἐκάθησαν (cod. O. ἐκάθισαν) hat auch Fr. Wieseler in den Annotationes Criticae (hinter der Dressel'schen Ausgabe der Epitomae) zu bessern vergessen. — Ibid. XI, 29. ἐνίων γὰρ καὶ ἐπακούειν ἔλεγεν, ὅτι τὴν Μωυσέως ἐπιστεύθησαν καθέδραν.

61) Hom. III, 60, Ep. Jac. 17. Seltener ist der synonyme Ausdruck θρόνος: Hom. III, 70. θρόνον οὖν Χριστοῦ τιμήσετε, ὅτι καὶ Μωυσέως καθέδραν τιμᾶν ἐκελεύσθητε, wo durch θρόνος Χριστοῦ das bischöfliche Amt bezeichnet ist.

62) Hom. III, 63. ἐβιάζετο (Petrus den Zachäus) ἐπὶ τὴν αὐτοῦ καθεσθῆναι καθέδραν. — Ep. Clem. 2. Κλήμεντα τοῦτον ἐπίσκοπον ὑμῖν χειροτονῶ, ᾧ τὴν ἐμὴν τῶν λόγων πιστεύω καθέδραν, Worte des Petrus. — Ibid. 19. εἰς τὴν αὐτοῦ καθέδραν καθεσθῆναί με ἐδυσώπησεν (Petrus den Clemens). Mit Unrecht hat Wieseler p. 333 an dem Ausdrucke Anstoß genommen und nach με ein Participium wie ποιήσας ausgefallen geglaubt. Das πεποίηκε in der einen Epitome ist nur ein Glossem zu ἐδυσώπησε. Nach dem jungeren Sprachgebrauche (s. Thesaur.) bedeutet δυσωπεῖν durch seine Auctorität zu etwas bewegen, und ἐδυσώπησε ist von Rufin durch „ingenti verecundia fatigatum compulit“ wie von Cotelerius durch „erubescentem compulit“ im Wesentlichen richtig wiedergegeben; es ist wenig verschieden von dem ἐβιάζετο in der imitirten Stelle der Homilien. In gleicher Weise bieten die Homilien XIX, 11 οὐ δυσωπήσεις με . . . ζητεῖν (Cot. non extorquebis a me ut . . . inquiram), I, 15 ἀδυσώπητον (Cot. inexorabilem), III, 64 πρὸς δυσωπίαν τοῦ πλήθους (Cot. ad persuadendam flectendamque plebem.)

63) Hom. II, 52 (Μωϋσῆς) δι' ὀρθὴν φρόνησιν πιστὸς οἰκονόμος μαρτυρηθείς, Recogn. I. p. 16 „fidelis et prudens dispensator Moyses.“

64) Hom. III, 60. 64. 65, Ep. Clem. 16. Häufiger sind die verwandten Ausdrücke διοικεῖν, διοίκησις, welche Rufinus gleich jenen durch dispensare, dispensatio wiedergibt.

65) Hom. III, 60. 64. Der Ausdruck οἰκονόμος wird hier, wie bei Matthäus, nicht gebraucht.

66) Ep. Clem. 5. τοὺς τῆς ἀληθείας λόγους παρέχειν, wo auch vorher dem Bischofe λόγος ἀληθείας beigelegt wird. Ebd. 2. 17 wird der Bischof ὁ προκαθεζόμενος ἀληθείας betitelt (der Mangel des Artikels in der ersten Stelle τὸν ἀλ. πρ. ἀλ. wird durch das ὁ πρ. ἀλ. der andern gegen die Aenderung Schwegler's und Wieseler's p. 250 geschützt, vgl. III, 18 τοὺς ἀληθείας γλιχομένους, wo Wieseler p. 261 freilich gleichfalls

τοὺς τῆς will). Ebd. 6. heißt der Bischof ὁ τῆς ἀληθείας πρεσβύτης, von Wieseler p. 250. 333 richtig in πρεσβευτής gebessert, wofür noch Rufins Uebersetzung durch legatus et praeco veritatis verglichen werden konnte; Hom. I, 16 heißt Barnabas ὁ τῆς ἀληθείας πρεσβευτής (Recogn. I p. 7 legatus veritatis), welcher dicht vorher ὁ τῆς ἀληθείας κῆρυξ (Recogn. praedicator veritatis) genannt wird.

67) Hom. I, 17. 19. II, 5.

68) Hom. II, 6. ὁ γὰρ τὴν ἀλήθειαν ζητῶν παρὰ τῆς ἑαυτοῦ ἀγνοίας λαβεῖν πῶς ἂν δύναιτο; . . . . οὔτ' αὖ παρ' ἑτέρου τοῦ ὁμοίως ἐξ ἀγνωσίας γνῶσιν ἔχειν ἐπαγγελλομένου ἀληθείας κρατεῖν δυνατὸς ἔσται, πλὴν πολιτείας μόνης, καὶ ταῦτα ἐκείνης τῆς διὰ τὸ εὔλογον γνωρισθῆναι δυναμένης, ἥτις ἑκάστῳ ἐκ τοῦ μὴ θέλειν ἀδικεῖσθαι τοῦ μὴ δεῖν ἄλλον ἀδικεῖν τὴν γνῶσιν παρίστησιν.

69) Hom. XVIII, 17. τὰ διαφέροντα τῇ βασιλείᾳ ἀπεκέκρυπτο ἀπ' αὐτῶν, ἡ δὲ εἰσφέρουσα εἰς τὴν βασιλείαν ὁδός, ἥτις ἐστὶ πολιτεία, οὐκ ἀπεκέκρυπτο.

70) Hom. I, 19. VII, 7. In Recogn. III. p. 68 wird von der via scientiae gesprochen wie sonst von der clavis scientiae.

71) Vgl. Hom. II, 20 τὴν νόμιμον ἀναδεξαμένη πολιτείαν, III, 32 τὴν αὐτῷ (θεῷ) ἀρέσκουσαν ἀναδέξασθε πολιτείαν.

72) Hom. VII, 7. 8, vgl. XIII, 4 τῆς ἡμετέρας θρησκείας τὴν πολιτείαν.

73) Hom. III, 31. τοῦ ἐν ὑπεροχῇ συμφέροντος τὴν γνῶσιν . . . . ὅπερ ἐστὶ τὸ εἰδέναι τοῦ πάντα ὑπερέχοντος τὴν δικαίαν φύσιν.

74) Recogn. II. p. 36 „primum est omnium justitiam Dei regnumque ejus inquirere. Justitiam quidem, ut recte agere doceamur; regnum vero, ut, quae sit merces posita laboris et patientiae, noverimus", vgl. III. p. 57, II. p. 44 (A. 55.)

75) Hom. II, 38. III, 47, Ep. Petr. 1. 3. Das geschriebene Gesetz kann deshalb nur von denen richtig verstanden werden, welche es ex traditione Moysis lesen Recogn. III. p. 60 oder magistris tradentibus II. p. 47.

76) Ep. Petr. 1. οὐδενὶ διδάσκειν ἐπιτρέπουσιν, εἰ μὴ πρότερον μάθῃ, πῶς δεῖ ταῖς γραφαῖς χρῆσθαι. Dieses Wissen beruht aber auf dem παραδοθεὶς κανών, wie vorher die von Moses stammende geheime Tradition genannt wird.

77) So wird in dem Briefe des Petrus und der angehängten Διαμαρτυρία über die Tradition der Kerygmen des Petrus bestimmt, angeblich nach dem bei der mosaischen Tradition geübten Verfahren.

78) Hom. III, 19, f. A. 79.

79) Solche ἀπόρρητα werden Hom. XIX, 20 anerkannt unter Berufung auf Christus, welcher τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς κατ' ἰδίαν ἐπέλυε τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας τὰ μυστήρια (Marc. 4, 34). Nach Recogn. III. p. 73 sollen die, welche getauft werden wollen, vom Bischof Zachäus zuvor mysteria regni coelorum hören, also nicht eine auf die Lehrer beschränkte Geheimlehre. Auch möchte ich aus jenem Ausdrucke nicht mit Uhlhorn S. 277 auf eine ausgebildete Arcandisciplin schließen. Die Lehre vom Himmelreich wird mit dem Ausdrucke der Schrift als mysteria bezeichnet, weil sie den Juden verborgen geblieben ist, f. Hom. XVIII, 17 (A. 69), oder noch richtiger, weil geflissentlich von Gott das Wesen dieses Reichs in ein

geheimnißvolles Dunkel gehüllt ist, s. Recogn. III, p. 68 „Deus quod utile est occultavit hominibus, id est possessionem regni coelorum, eamque velut thesaurum secretum reposuit et abscondit . . . ., famam tamen ejus diversis nominibus et opinionibus per generationes singulas ad omnium perduxit auditum.“

[80]) Recogn. I. p. 28 „tum etiam scriptae legis . . . . secretiorem tibi intelligentiam patefeci“ (Petrus Clementi).

[81]) Hom. I, 11. βουληθεὶς τοὺς προσπεφευγότας μοι πληροφορῆσαι, διὰ τί ἀπαρχῆς ἐκ προτέρων γενεῶν τὴν ἐμὴν βούλησιν δημοσίᾳ οὐκ εἴασα κηρυχθῆναι, νῦν πρὸς τῷ τέλει τοῦ βίου κήρυκας ἐμῆς βουλῆς ἀπέστειλα, welche Worte Gott in den Mund gelegt sind (τοῦ βίου scheint interpolirt). — Hom. III, 19 τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρυπτῷ ἀξίοις παραδιδόμενα κηρύσσων, μέχρις αὐτῶν ἐθνῶν τὸν ἔλεον ἐκτείνων (Christus).

[82]) Hom. III, 72. σὺ δὸς ἐξουσίαν τῷ προκαθεζομένῳ λύειν ἃ δεῖ λύειν καὶ δεσμεῖν ἃ δεῖ δεσμεῖν. σὺ σόφισον· σὺ ὡς δι' ὀργάνου δι' αὐτοῦ τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ σου ὡς καλὴν νύμφην διαφύλαξον. Darauf beschränkt sich das Erflehte.

[83]) Ep. Clem. 2. διὸ αὐτῷ μεταδίδωμι (Petrus dem Clemens) τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς. δήσει γὰρ ὃ δεῖ δεθῆναι, καὶ λύσει ὃ δεῖ λυθῆναι, ὡς τὸν τῆς ἐκκλησίας εἰδὼς κανόνα. αὐτοῦ οὖν ἀκούσατε κτλ. Rufinus hat „ipsi do a Domino mihi datam potestatem“ mit bestimmterer Beziehung auf Matth. 16, 19. Desselben Uebersetzung „ut de omnibus quibuscunque decreverit“ spricht für das überlieferte οὗ ἂν χειροτονήσῃ gegen Wieseler's (p. 250. 332) Aenderung ὃ ἂν χ. Aber da in ἐπὶ τῆς γῆς der von Dressel aus cod. O. zugesetzte Artikel überflüssig ist (vgl. das correspondirende ἐν οὐρανοῖς und c. 6 ἐπὶ γῆς   ἐν οὐρανῷ), so vermuthe ich, daß zu lesen ist: ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χ. ἐπὶ γῆς, ἐπ' ἴσης ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς. Zu οὗ ist περὶ zu wiederholen. — Ep. Clem. 6. διὸ σὺ μὲν αὐτοῖς εὐσχολῶν προκαθέσθητι πρὸς τὸ εὐκαίρως παρέχειν τοὺς σώζειν αὐτοὺς δυναμένους λόγους, καὶ οὕτως ἐπακουέτωσάν σου, εἰδότες ὅτι ὁ τῆς ἀληθείας πρεσβευτὴς (s. A. 66) ὃ ἂν δήσῃ ἐπὶ γῆς, δέδεται καὶ ἐν οὐρανῷ, ὃ δ' ἂν λύσῃ λέλυται, σὺ δὲ δήσεις ὃ δεῖ δεθῆναι καὶ λύσεις ὃ δεῖ λυθῆναι.

[84]) Altkath. Kirche S. 532 ff. Es kennen aber diese Schriften nur die durch die Taufe vermittelte Sündenvergebung, s. Uhlhorn S. 214. 250.

[85]) Herzog's theol. Realencycl. B. XIII. S. 580.

[86]) Hom. III, 66. καὶ σοῦ μὲν ἔργον ἐστὶ κελεύειν ἃ δεῖ, τῶν ἀδελφῶν ὑπείκειν καὶ μὴ ἀπειθεῖν, Worte Petri an Zacchäus, womit zu vergleichen c. 67: πρὸ πάντων ὁ ἐπίσκοπος ὡς ἄρχων περὶ ὧν λέγει ἀκουέσθω . οἱ πρεσβύτεροι τὰ κελευόμενα γίνεσθαι σπουδαζέτωσαν . οἱ διάκονοι κτλ. Offenbar ist hier λέγειν mit κελεύειν synonym.

[87]) Recogn. III. p. 72 „Audite ergo eum (Zacchaeum) adtentius, et ab ipso suscipite doctrinam fidei, monita autem vitae a presbyteris, a diaconibus vero ordinem disciplinae.“ Der Ausdruck doctrina fidei schmeckt freilich sehr nach Rufinus.

88) Hom. III, 63, Ep. Clem. 3. 19, vgl. A. 62.

89) In diesem Sinne erscheint der Ausdruck auch bei den Profanschriftstellern, und nicht anders ist Μωυσέως καθέδρα Matth. 23, 2 zu fassen. Diese Bedeutung ist auch deutlich Recogn. X. p. 174 „in qua Petro apostolo constituta est ab omni populo cathedra, et omnis multitudo cotidie ad audiendum verbum conveniens credebat sanae doctrinae“. Die bischöfliche Kathedra wird Ep. Clem. 19 von Petrus ἡ τοῦ διδάσκοντος καθέδρα und c. 2 ἡ ἐμὴ τῶν λόγων καθέδρα genannt.

90) Uhlhorn S. 210 ff. und S. 250.

90b) Petrus tauft Hom. III, 73. XI, 35. 36. XIV, 1. Recogn. III. p. 73, VI. p. 104, X. p. 174; er bricht das Brot des Abendmahles Hom. XI, 36. XIV, 1. Recogn. VI. p. 104; er übt die Handauflegung zur Vorbereitung auf die Taufe Hom. III, 73. XVIII, 23, zur Ordination Hom. III, 72, Ep. Clem. 19, Recogn. III. p. 72, zur Krankenheilung Hom. VIII, 24. IX, 23. X, 26. XV, 11. XVI, 21. Es ist auch hier die Handauflegung regelmäßig mit Gebet verbunden.

91) In Recogn. III. p. 72 ordinirt Petrus den Zacchäus zum Bischof „sciens eum timorem Dei habere et eruditum esse in scripturis“. Nach Ep. Petr. 1 erhielt nach der Μωϋσέως ἀγωγή, welche auch für die christliche Kirche zum Muster genommen wird, keiner das Lehramt, ἐὰν μὴ πρότερον μάθῃ, πῶς δεῖ ταῖς γραφαῖς χρῆσθαι.

92) Hom. III, 67. οἱ λοιποὶ πάντες ἀδελφοὶ τὸ ἀδικεῖσθαι ἀναδεχέσθωσαν· εἰ δὲ κρίνεσθαι θέλουσι περὶ ὧν ἀδικοῦνται, ἐπὶ τῶν πρεσβυτέρων συμβιβαζέσθωσαν· τὸν δὲ συμβιβασμὸν οἱ πρεσβύτεροι τῷ ἐπισκόπῳ προσαναφερέτωσαν. — Ep. Clem. 10. Οἱ πράγματα ἔχοντες ἀδελφοὶ ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν κοσμικῶν μὴ κρινέσθωσαν, ἀλλ' ὑπὸ τῶν τῆς ἐκκλησίας πρεσβυτέρων συμβιβαζέσθωσαν παντὶ τρόπῳ, ἑτοίμως αὐτοῖς πειθόμενοι.

93) Tertull. de Pudic. 21. „De tua nunc sententia quaero, unde hoc jus Ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro Dominus: *Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, tibi dedi claves regni coelestis*, vel: *Quaecunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in coelis*, idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam: qualis es evertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem? *Super te*, inquit, *aedificabo Ecclesiam meam*, et: *Dabo tibi claves*, non Ecclesiae: et *Quaecunque solveris vel alligaveris*, non quae solverint vel alligaverint. Sic enim et exitus docet. In ipso Ecclesia exstructa est, id est per ipsum, ipse clavem imbuit: vides quam: *Viri Israelitae, auribus mandate quae dico: Jesum Nazarenum virum a Deo vobis destinatum* et reliqua. Ipse denique primus in Christi baptismo reseravit aditum coelestis regni, quo solvuntur alligata retro peccata et alligantur quae non fuerint soluta secundum veram salutem, et Ananiam vinxit vinculo mortis et debilem pedibus absolvit vitio valetudinis. Sed et in illa disceptatione custodiendae necne legis primus omnium Petrus spiritu instinctus et de nationum vocatione praefatus. *Et nunc*, inquit, cur

tentastis Dominum etc. Haec sententia et solvit, quae omissa sunt legis, et alligavit quae reservata sunt. Adeo nihil ad delicta fidelium capitalia potestas solvendi et alligandi Petro emancipata."

94) Tertull. Scorp. 10. „Nam etsi adhuc clausum putas coelum, memento claves ejus hic Dominum Petro et per eum Ecclesiae reliquisse, quas hic unusquisque, interrogatus atque confessus, feret secum."

95) Euseb. V, 2. Ἔλυον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα (die Märtyrer) .... οὐ γὰρ ἔλαβον καύχημα κατὰ τῶν πεπτωκότων, ἀλλ' ἐν οἷς ἐπλεόναζον αὐτοί, τοῦτο τοῖς ἐνδεεστέροις ἐπήρκουν .... καὶ πολλὰ περὶ αὐτῶν ἐκχέοντες δάκρυα πρὸς τὸν πατέρα ζωὴν ᾐτήσαντο καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, ἣν καὶ συνεμερίσαντο τοῖς πλησίον.

96) Cypr. Ep. 54. „Nec enim fas erat aut permittebat paterna pietas et divina clementia ecclesiam pulsantibus claudi et dolentibus ac deprecantibus spei salutaris subsidium denegari, ut de saeculo recedentes sine communicatione et pace ad Dominum dimitterentur, quando permiserit ipse qui legem dedit, ut ligata in terris etiam in coelis ligata essent, solvi autem possent illic, quae hic prius in ecclesia solverentur."

97) Cypr. Ep. 73. „Manifestum est autem, ubi et per quos remissa peccatorum dari possit, quae in baptismo scilicet datur. Nam Petro primum Dominus .... potestatem istam dedit, ut id solveretur in coelis, quod ille solvisset in terris. Et post resurrectionem ad apostolos loquitur dicens: Sicut misit me pater, et ego mitto vos. Hoc cum dixisset, inspiravit et ait illis: Accipite spiritum sanctum. Si cujus remiseritis peccata, remittentur illi; si cujus tenueretis, tenebuntur. Unde intelligimus, non nisi in Ecclesia praepositis et in evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare, foris autem nec ligari aliquid posse nec solvi, ubi non sit qui aut ligare aliquid possit aut solvere."

98) Cypr. Ep. 75. Auf Matth. 16, 19 und Joh. 20, 23 gestützt behauptet Firmilian „Potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt." Nach dem Inhalte des Briefes ist aber nur die Vergebung in der Taufe gemeint.

99) Cypr. Ep. 27 „Inde (aus Matth. 16, 18. 19) per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit, ut Ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus Ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur."

100) Tertull. de Pudic. 18 „Quod si clementia Dei ignorantibus adhuc et infidelibus competit, utique et poenitentia ad se clementiam invitat, salva illa poenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit aut majoribus et irremissibilibus a Deo solo."

101) Luther's Schriften sind nach der Jena'schen Ausgabe von 1564 ff. citirt, soweit sie in dieser enthalten sind, sonst nach der Leipziger, besonders in der Kirchenpostille und Hauspostille, und was auch hier fehlt, nach den besonders zu erwähnenden

Drucken. Melanchthon's Werke haben in dem Corpus Reformatorum zu Gebote gestanden. Jedoch sind die symbolischen Bücher überall nach der neuesten Ausgabe von J. T. Müller (1860) benutzt.

102) Noch in der Rechtfertigung der 95 Thesen (1518) scheint Luther, so scharf er den im Ablaß geübten Mißbrauch der Schlüsselgewalt bekämpft, doch in dieser dem Papste einen ansehnlichen Umfang wichtiger kirchlicher Rechte zuzugestehen, s. Resolutt. Concl. LXI.

103) Die auf Matth. 16, 19 begründeten Ansprüche der Päbste hinsichtlich der Schlüsselgewalt sind von Luther zuerst andeutungsweise in der Leipziger Predigt (A. 111) bekämpft, dann ausführlicher in den Resolutionen über die Leipziger Disputation Vol. I. p. 295 seqq. und in der Schrift vom Pabstthum zu Rom (1520), um späterer Werke nicht zu gedenken. Melanchthon hat diesen Punct besonders in dem symbolischen Anhange zu den Schmalkaldischen Artikeln behandelt.

104) So Luther Vom Pabstthum (1520) B. I. fol. 274ª „solch hohe Vermessenheit, das sie aus der Schlüsselgewalt wollen eine regirende Gewalt machen", De Capt. Babyl. (1520) Vol. II. fol. 274ª, De inst. Eccl. min. (1523) Vol. II. fol. 550ᵇ, B. d. Schlüsseln (1530) B. V fol. 218ª. „Aus diesem Spruch (Matth. 16, 19) haben sie das wort binden genomen und gezogen, das es solt heissen so vil als gebieten und verbieten oder Gesetz und Gebot stellen über die Christenheit", was dann aufs entschiedenste verworfen wird; Kirchenp. B. XIV. S. 548ª. 616ᵇ, Hauspost. B. XV. S. 265ᵇ. 548ᵇ. Nicht anders Melanchthon, besonders in dem Aufsatze de potestate Clavium (1530) Vol. XXVI. p. 185, wo nicht allein die Deutung der Schlüssel auf weltliches Regiment verworfen, sondern auch erklärt wird, der Pabst habe aus Kraft der Schlüssel kein Recht die Gewissen mit Gesetzen zu binden. Ferner Disp. de pot. Clav. Vol. XII. p. 493 „Potestas clavium non est potestas condendi leges, vgl. Conce. in Matth. Vol. XIV. p. 895 u. a. Allerdings haben beide Reformatoren die Schlüsselgewalt auch wohl als ein Regiment, regimen, bezeichnet (A. 145. 163ᵇ. 164.), wo aber der Ausdruck nicht zu urgiren ist. Die andern Reformatoren können hier übergangen werden.

105) Es erscheint unnöthig für diese überall hervortretende Ansicht einzelne Belege beizubringen. Man vergleiche indeß A. 107. 130. 154. 158. 165. 213. 227. 229.

106) So Luther Kirchenpost. (Osterdinstag) B. XIII. S. 521ᵇ „solch Wort, so sonst in der Predigt des Evangelii öffentlich und ingeheim (ingemein?) jederman verkündiget, wird in der Absolution einem oder mehren, die es begehren, insonderheit gesagt", vgl. (Sonnt. nach Ostern) S. 553ª. „Evangelium oder Absolution" und schon in der Concio de Confessione (1519) Vol. I. fol. 327ᵇ „non contemnenda igitur illa confessio auricularis propter absolutionem et Evangelii verbum, quod ex sacerdote audis .... illud verbum, quod ex sacerdote audis, non nisi ad tuam personam refertur. In publicis autem concionibus in vulgus evolat promissio." Ratschlag auf die Handlung zu Schmalkalden (von Luther, Melanchthon und Jonas) B. XX, 347ᵇ Leipz. „Was ist aber die Absolution anders als das Evangelium einem eintzelnen Menschen gesagt." Vgl. A. 107. Noch viel häufiger ist diese Natur der Privatabsolution von Melanchthon anerkannt; außer Anm. 154. 158 ff. 167. 169. 177. 178 f. Catech. Vol. XXIII. p. 188 „Applicat igitur privata absolutio sin-

gulis Evangelium", Conf. var. Vol. XXVI, p. 383, de Poenit. Vol. XXIII. p. 656, Conc. in Matth. Vol. XXV. p. 916. Ebenso Brenz A. 197, Rhegius A. 216, Corvinus A. 221, Chemnitz A. 229, auch Ex. Conc. Trid. II, 199b „Privata vero absolutio annunciat vocem Evangelii". Sehr gut ist von diesem das Verhältniß der Privatabsolution zur Gemeinpredigt im Corpus Julium dargestellt fol. 26b: „In der gemeinen Predigt wird dieselbige Verheissung (der Vergebung der Sünden) in gemein fürgetragen, angeboten, gereichet und zugeeignet allen Gläubigen. Aber in der Absolution wird dieselbige Verheissung insonderheit einem jeden für seine Person, der in rechtem Glauben derselbigen brauchet, fürgetragen, gereicht und zugeeignet."

107) De instituendis Ecclesiae ministris Vol. II. fol. 551a „ligare et solvere prorsus nihil aliud est quam Evangelium praedicare et applicare. Quid enim est solvere nisi remissionem peccatorum coram Deo annunciare? Quid est ligare nisi Evangelium auferre et peccatorum retentionem annunciare? Quare velint nolint convicti sunt Claves, cum sint ministerium verbi applicandi, esse omnibus communes." (Eine in der Jenaischen Ausgabe durch Versehen ausgefallene Zeile habe ich aus der Wittenberger ergänzt.)

108) Besonders Melanchthon hat die Ausdrücke applicare, applicatio in diesem Sinne gebraucht. So von der Privatabsolution außer den in A. 160. 161 angeführten Stellen noch Conf. var. Vol. XXVI, 383, Catech. Vol. XXIII, 188, De Poenit. Vol. XXIII, 656, und von den Sacramenten s. A. 162; nicht weniger von der Privatabsolution Luther's und Melanchthon's gemeinschaftliches Gutachten A. 194, Brenz A. 197, Rhegius A. 216, und dieselben von den Sacramenten A. 199. 217. In der Regel ist ausdrücklich zugefügt, daß die Application auf Einzelne stattfinde; aber zuweilen sind jene Ausdrücke mit demselben Sinne auch absolut gesetzt, wie Conf. Var. l. l. „Absolutione, quae Evangelium annunciat et applicat perterrefactis conscientiis, Loci theol. (Bearb. III) Vol. XXI, 900 „Sacramenta sunt applicationes remissionis, id est, testantur beneficium Evangelii ad singulos pertinere", wo der Begriff der Application deutlich erklärt ist. Somit hat die gemeine Predigt des Evangeliums der Sündenvergebung den Inhalt „allen Bußfertigen sind um Christi willen ihre Sünden vergeben", dagegen die Application „dir sind deine Sünden vergeben".

Allerdings bezeichnet Chemnitz auch die in der gemeinen Predigt aus dem Gesetze und dem Evangelium ingemein gezogene Mahnung als accommodatio seu applicatio Legis et Evangelii (A. 229), führt aber diesen weiteren Gebrauch von applicare gleich selbst auf den obigen engeren zurück, indem er jene Mahnung dahin wirken läßt, ut quisque sibi applicet. In der entsprechenden Stelle des Corpus Julium fol. 26b wird von ihm die gemeine Absolution am Schlusse der Predigt als eine accommodatio des Evangeliums dargestellt, welche dahin wirken soll, daß die Zuhörer de applicatione gedenken, ohne daß sie selbst als Application bezeichnet wäre. Wenn auch Melanchthon und Rhegius eine applicatio generalis anzuerkennen scheinen (A. 161. 216), so dürfte in beiden Stellen vielmehr ein leichtes Zeugma anzunehmen sein, wonach zu omnibus statt applicare der Begriff praedicare zu ergänzen ist. Daß Luther auch eine Application in der gemeinen Predigt statuirt haben sollte, hat nicht die geringste Wahrscheinlichkeit. Uebrigens hat Paul Speratus in seiner Ueber-

setzung der Luther'schen Schrift ministerium verbi applicandi durch „das Amt, dadurch man das Wort in Brauch und Uebung kehret" und applicare durch „in Brauch wenden" wiedergegeben (Leipz. Ausg. B. XVIII, 447[a]).

[109]) De inst. Eccl. min. Vol. II, 549[a]. „Sunt autem sacerdotalia officia ferme haec: docere, praedicare annunciareque verbum dei (p. 549[b] als ministerium verbi zusammengefaßt), baptizare, consecrare seu Eucharistiam ministrare, ligare et solvere peccata, orare pro aliis, sacrificare et judicare de omnium doctrinis et spiritibus."

[110]) Von den zahlreichen Belegen dieser überall hervortretenden Vorstellung sind einige in diesen Anmerkungen zu finden.

[111]) B. I. fol. 174[a], auch Kirchenpost. B. XIV. S. 616; lateinisch Vol. I, fol. 164[a].

[112]) Vom Pabstthum (1520) B. I, 274[a], Grund und Ursach (am ersten März 1521 vollendet) XIII.

[113]) Sacr. d. Buße (1519) V, Grund u. Ursach I.

[114]) De capt. Babyl. (1520) Vol. II, 276[b].

[115]) Grund und Ursach XIII. „das Sacrament der Schlüssel, Busse oder Absolution", wie denn in demselben Abschnitt der Ausdruck Sacrament der Schlüssel noch öfter gebraucht ist.

[116]) Z. B. Vom Pabstthum fol. 274[a], Grund und Ursach VII. Man beachte auch, daß dieses Sacrament der Buße und der Schlüssel von Luther auch, wie später von Melanchthon, das Sacrament der Absolution genannt wird, s. A. 115.

[117]) Vom Pabstthum fol. 274[a] „Schlüsselgewalt reicht nur aufs Sacrament der Buss, die Sünde zu binden und zu lösen."

[118]) Comment. in Joël. Vol. IV, 789[b]. Es wird hier von den Schlüsseln zwischen Taufe und Abendmahl gehandelt. „Nam per Christum datae sunt Ecclesiae claves, ut dubitantes de remissione peccatorum suorum audiant sententiam Christi .... Clavium igitur usus etiam eo pertinet, ut restauretur in nobis donum Spiritus sancti. Es wird aber den Sacramenten zugeschrieben den h. Geist zu geben.

[119]) Erl. Ausg. B. 44. S. 87 ff. Diese Predigten sind hier aus einem ursprünglich für den dritten Eislebischen Supplementband bestimmten Manuscripte (jetzt zu Wolfenbüttel) edirt. Nach dem Vorworte des Herausgebers sind dieselben in Vertretung des in Dänemark abwesenden Bugenhagen während der Jahre 1537—1540 gehalten. Aber diese Angabe scheint sich nur auf eine dem zweiten Volumen des Manuscripts (und zwar unter dem Bibliothekszeichen) angehängte Bemerkung zu gründen, welche sich unmittelbar nur auf die in diesem Volumen enthaltenen Predigten über Ev. Joh. bezieht. Auch daß eine Predigt über Matth. 23 (S. 358) nach einer Randbemerkung aus a. 1539 stammt, entscheidet für die Zeit der übrigen nichts; da diese gerade mit den andern nicht zusammenhängt. Auf eine frühere Zeit führt Luther's Aeußerung Annott. in Matth. fol. 359[a] „Praeterea et in Cap. 18 multa de his verbis dixi pro concionibus", welche man schwerlich umhin kann auf jene Predigten zu beziehen. Danach müßten dieselben älter sein als die Annotationes, welche erheblich vor 1538 geschrieben sind, s. A. 141.

[120]) V. d. Schlüss. B. V, 235a. „Der Bindeschlüssel ist die Macht oder Ampt den Sünder, so nicht büssen wil, zu straffen mit einem öffentlichen Urteil zum ewigen Tod durch absonderung von der Christenheit .... Also der Löseschlüssel ist die Macht oder Ampt den Sünder, so da bekennt und sich bekeret, loszusprechen von Sünden und ewiges Leben wider zu verheissen." In andern Schriften Luther's ist jene Terminologie, außer wo die beiden Schlüssel als die päbstlichen erwähnt werden, nur selten angewandt, wie Tischr. fol. 177a (Frankf. 1561), Wider das Pabstthum Bd. VIII, 236a, vgl. Annott. in Matth. Vol. IV, 358b. „Claves regni coelorum, unam meo judicio quae claudat illud impoenitentibus, alteram quae aperiat resipiscentibus, ita ut per duas claves intelligere videatur utramque potestatem ligandi et solvendi." Aber Luther fügt hinzu „sed non pugno cum contentiosis", und hat also auf jene Unterscheidung keinen großen Werth gelegt, gewiß mit Recht, da die Annahme eines nur zum Zuschließen und eines nur zum Aufschließen bestimmten Schlüssels doch eine seltsame ist.

[121]) Jene Theologen unterschieden außer der clavis ligans und cl. solvens noch drei andere Schlusselpaare, nämlich clavis errans und cl. non errans, cl. potestatis und cl. scientiae, cl. ordinis und cl. jurisdictionis, s. Steitz in Herzog's theol. Realencycl. B. XIII, 588 ff. Es war das offenbar eine durch den in der Schriftstelle gebrauchten Plural und durch die beiden Schlüssel im päbstlichen Wappen veranlaßte Spielerei.

[122]) V. d. Beicht II, 11. III, 15, V. d. Schlüsseln fol. 231a b, Pred. ub. Matth. S. 78 ff. und 313 ff; V. d. Concilien B. VII, 267a. „Zum vierdten kennt man das Gottes Volk oder heilige Christen an den Schlusseln, die sie öffentlich brauchen, das ist, wie Christus Matth. 18 setzt, wo ein Christ sündigt, das derselbe solle gestraffet werden, und so er sich nicht bessert, sol er gebunden und verstossen werden (dafür später „gebunden und durch den Schlüssel ausgeschlossen"); bessert er sich, sol er losgesprochen werden." Auch Tischr. fol. 177a werden Binde- und Löseschlüssel zunächst auf den Bann bezogen.

[123]) Außer der in A. 120 angeführten Stelle und dem Folgenden s. fol. 219a. „Der Löseschlüssel ist nichts anders und kann nichts anders sein denn ein göttlich Verheissen, damit er dem demütigen Sünder das Himmelreich verheisst."

[124]) Pred. üb. Matth. S. 107 ff. Freilich ist hier die kirchliche Privatabsolution in einer unklaren Stellung gelassen, indem zum Theil so gesprochen wird, als gehöre auch sie dem öffentlichen Verfahren an (vgl. IV. B. Luther 1. a.). Nur scheinbar ist hier auch die Predigt auf die Schlüssel bezogen: S. 107 „Denn droben hat er gesagt, daß man in der Kirchen die Sünde soll strafen und bannen und auch predigen Vergebung der Sünden"; S. 109 „den herrlichen Trost des Losssprechens in der öffentlichen Predigt". Daß hier nicht die gemeine Predigt gemeint ist, sondern die Sonderpredigt der Absolution für den einzelnen Sünder, ergibt sich deutlich aus S. 311 (zu Matth. 23, 13), wo von den in Matth. 18, 15 ff. gemeinten Schlüsseln ausdrücklich die clavis scientiae unterschieden wird als Amt oder Gewalt Gottes Wort zu predigen (lehren), vgl. A. 135.

[125]) Außer A. 120 s. fol. 219a „Der Bindeschlüssel ist ja nichts anders und kann nichts anders sein weder ein göttliches Drewen, damit er dem verstockten Sünder die Helle drewet".

126) Annott. in Matth. Vol. IV, 358b „Nam et occulte mali coguntur metuere tam publicam e concione damnationem quam privatam a fratre" und später „et has Claves late intelligimus . . . ut etiam quilibet frater fratrem arguere et consolari possit", vgl. A. 153.

127) S. Anm. 107. Der Bann ist vor der dort beigebrachten Stelle als Function der Schlüssel erwähnt.

128) Wider das Pabstthum B. VIII, 226b, vgl. fol. 231a, wo der Bann als Aeußerung der Schlüsselgewalt deutlicher bezeichnet ist.

129) Ebd. fol. 226b „weil sie das Evangelium für der Welt predigen und damit regirn sollen, das Christus Jhesus sey Gottes Son, wil er jr wort geehret und unverachtet haben, sondern man sols glauben und in solchen ehren halten, als redet ers durch sich selbs persönlich vom Himel." Dazu soll nun nach dem Folgenden die Gewalt der Schlüssel helfen. Luther dürfte diesen Gedanken den Nürnberger Kinderpredigten verdanken, s. unt.

130) Vom Pabstth. fol. 274a, s. A. 117; An den christl. Adel (1520) B. I. fol. 291b „Dazu die Schlüssel nicht auff die Lere oder Regiment, sondern allein auff die Sünd zu binden und zu lösen geordnet sind"; V. d. Schlüsseln fol. 233a „Da haben wir nu, was die Schlüssel sind, nemlich ein Ampt, macht oder befelh, von Gott der Christenheit gegeben, durch Christum den Menschen die Sünden zu behalten und zu vergeben"; Schmalk. Art. III, 7 „Die Schlüssel sind ein Amt . . . . zu binden und zu lösen die Sünde"; Wider das Pabstth. fol. 231a „die Macht Sünde zu binden und zu lösen".

131) De capt. Babyl. fol. 275b, De instit. Eccl. min. fol. 551a, V. d. Schlüsseln fol. 219a, Pred. üb. Matth. S. 344.

132) V. d. Schlüsseln fol. 235a „Der Bindeschlussel treibet das werck des Gesetzes . . . . der Löseschlüssel treibet das werck des Evangelii . . . und summa, sie sind Executores, ausrichter und treiber des Evangelii, welches schlecht dahin predigt diese zwey stücke, Busse und vergebung der Sünde Luce ult."

133) Wider Hanswurst B. VII, 410a. Unter den Kennzeichen der wahren alten Kirche werden hier als die vier ersten aufgeführt Taufe, Abendmahl, Schlüssel, Predigamt und Gottes Wort.

134) V. d. Concilien fol. 267a „Denn man mus Bisschove, Pfarrherr oder Prediger haben, die offentlich oder sonderlich die obgenannten vier stück oder Heilthum geben, reichen und üben", nämlich „predigen, tauffen, absolvirn und Sacrament reichen."

135) Pred. üb. Matth. S. 344 (zu 23, 13) „clavis scientiae heißt die Macht, die gericht und gelegt ist auf die Lehre, daß man predige und Sacrament reiche. Denn Erkenntniß heißt auf Hebräisch die Lehre, das Ampt oder Gewalt zu predigen, daß man den Menschen regiere mit Gottes Wort." Nachher „clavis doctrinae (scientiae?) heißt . . . . officium docendi, das Ampt und Befehl zu predigen das Wort Gottes."

136) Sacr. d. Buße XX, Grund und Ursach X, V. d. Beicht III, 22, V. d. Schlüsseln fol. 235a, 236a, Wider das Pabstth. fol. 226b.

[136b]) Vgl. Pfisterer Luther's Lehre von der Beichte S. 102.

[137]) Mir ist die Ausgabe der Kinderpredigten zur Hand, welche eine Zugabe zu der Calenberg-Göttingischen Kirchenordnung der Herzogin Elisabeth a. 1542 bildet unter dem Titel Catechismus odder Kinder lahr u. s. w., aber nach der Vorrede der Herzogin Elisabeth Catechismus oder Kinder Predig.

[138]) Hartmann und Jäger im Leben von Brenz I, 401 erklären, ohne diese Behauptung irgend weiter zu begründen: „Der zweite Theil (der Anspach-Nürnbergischen Kirchenordnung), der Katechismus oder die sogenannte Kinderpredigt, ist ganz sein Eigenthum." Danach haben u. a. Mönckenberg (die erste Ausg. des kl. Kat. S. 132) und Steitz (die Privatbeichte S. 176) Brenz als den Verfasser anerkannt. Aber Bertram Liter. Nachr. St. 2 S. 96 sagt: „bei den Nürnbergischen Kinderpredigten von 1533, einer Arbeit Andr. Osiandri, wie der selige D. Riederer den Beweis aus seinem eigenen Zeugniß mir ehemals mitgetheilt hat". Wenn nun die beiden gründlichen und zuverlässigen Forscher Riederer und Bertram aus einem eigenen Zeugnisse Osiander's, der an jener Kirchenordnung den wichtigsten Antheil gehabt hat, sich überzeugten, daß dieser gerade die Kinderpredigten abgefaßt habe, so fällt dies gewiß schwer in die Wage; auch hat u. a. Mohnike (das sechste Hauptstück S. 25), wie ich aus Steitz ersehe, Osiander als den Verfasser bezeichnet. Aber noch gewichtiger sind die inneren gegen die Abfassung durch Brenz sprechenden Gründe. Zuerst hat dieser in seinen Katechismen sehr consequent eine eigenthümliche von Luther's Katechismen abweichende Ordnung festgehalten. In seinen Katechismen seit 1536 folgen sich nämlich die gewöhnlichen fünf Hauptstücke in folgender Ordnung: Taufe, Glaube, Zehn Gebote, Vaterunser, Abendmahl. Daran schließt sich als Zugabe ein sechster Abschnitt über die Schlüssel (d. h. über das Predigamt nach der Auffassung von Brenz), vgl. Catech. illustr. p. 671 „Necessarium est, ut postquam praecipua capita Catechismi perstrinximus, doceamus juventutem etiam de Clavibus regni coelestis recte sentire". Aber auch schon der Catechismus minor von 1527 oder 1528 hat die vier ersten Stücke in derselben Folge, jedoch hinterher einen Abschnitt über die Vergebung der Sünden, als deren Mittel Evangelii praedicatio und ultimae coenae institutio genannt werden; das Abendmahl wird dann ausführlicher behandelt. Dieser ältere Katechismus weicht also von der Ordnung der späteren nur in dem der Predigt des Evangeliums (d. h. den Schlüsseln) gegebenen Platze ab. Dagegen die Kinderpredigten schließen sich genau an den Gang des kleinen Katechismus Luther's an (nur daß der Abschnitt über die Beichte durch das Hauptstück vom Amte der Schlüssel ersetzt ist), und es sind sogar die fünf Hauptstücke mit ihren Erklärungen aus demselben vollständig aufgenommen. Ist es nun wol denkbar, daß Brenz die sonst so consequent festgehaltene Eigenthümlichkeit seiner Anordnung und überhaupt alle werthvolle Besonderheit seiner Katechetik in den Kinderpredigten aufgeopfert haben sollte?

Es wird sich ferner zeigen, daß gerade die in den Kinderpredigten vorgetragene Ansicht über die Schlüssel sehr wesentlich von demjenigen verschieden ist, was Brenz vorher und nachher, ja gerade in den Jahren 1532 und 1533, über die Schlüssel des Himmelreichs gelehrt hat. Während nach den Kinderpredigten die Schlüssel nur in Bann und Absolution wirken, definirt Brenz sie als Predigt des Evangeliums, welche entweder eine gemeine oder eine sonderliche in der Privatabsolution sein kann, wobei

aber auf jene das Hauptgewicht gelegt ist; den Bann hat er gänzlich von den Schlüsseln gesondert. Weit entfernt ist Brenz auch von der in den Kinderpredigten herrschenden Auffassung der Schlüssel als drittes Sacrament. Denn wenn er in dem Gutachten von 1533 Hartm. u. Jäg. I, 117 sagt: „Die Alten haben nicht ungeschickt die Absolution ein Sacrament der Buße genannt", so hat er sich damit diese Ansicht nicht angeeignet und noch viel weniger die ganze Gewalt der Schlüssel als Sacrament betrachtet.

Sehr charakteristisch ist in den Kinderpredigten die unprotestantische, von Luther und Melanchthon gleich entschieden verworfene Lehre von der successio ordinaria, nämlich daß die Inhaber des Predigamts als unmittelbare Nachfolger der Apostel zu betrachten seien, deren Amt und Gewalt durch die mittelst der Handauflegung erfolgte Mittheilung des H. Geistes ohne alles Zwischentreten der Kirche continuirlich fortgepflanzt sei, s. Kinderpr. b. 4 (Pred. vom Amt der Schlüssel) „Darnach haben die Apostel andern frumen Heiligen Leuten solchs predigampt auch mit geteilt und befolhen .... denselbigen legten sie die hende auff und teileten jhn den Heiligen Geist mit .... Und ist also das Predigampt, das Christus unser HErr selbs angefangen, eingesetzt und verordnet hat, jmer von einem auff den andern komen durch das aufflegen der hende und mit teilen des Heiligen Geists bis auff diese stunde." Auch von solcher katholisirenden Lehre ist Brenz weit entfernt. Vielmehr begründet er die Fortdauer des Predigamtes der Schlüssel, welches nach seiner Ansicht in Matth. 16, 19. Joh. 20, 23 zunächst den Aposteln anvertraut ist, darauf, daß in Matth. 18, 18 dasselbe der Kirche verliehen sei, s. Catech. illustr. p. 691 „Non enim voluit Christus tale ministerium instituere, quod esset tantum Apostolorum, sed quod esset totius Ecclesiae usque ad consummationem seculi. Unde quod ad Petrum nomine Apostolorum dicit: Quicquid alligaveris in terra etc., hoc idem postea ad Ecclesiam dicit: Amen dico vobis, quaecunque alligaveritis super terram etc.". Es ist also seine Meinung, daß das Predigamt nicht unmittelbar von einem Inhaber auf den andern übertragen, sondern immer von der Kirche verliehen werde.

Während nun die Kinderpredigten in den Lehren von den Schlüsseln und dem Predigamte zu Brenz in einem scharfen Gegensatze stehen, stimmen sie sehr gut mit dem Inhalte eines Briefes, welcher gerade im Jahre 1533 auf Veranlassung des Nürnberger Absolutionsstreites von Osiander an Brenz geschrieben ist Hartm. u. Jäg. I, 460. Denn auch hier wird außer der Privatabsolution auch der Bann auf die Schlüssel bezogen, aber in der Predigt kein Wirken derselben gefunden; auch wird die Schlüsselgewalt oder wenigstens die Absolution als Sacrament anerkannt. Osiander, indem er zu beweisen sucht, daß die Gemeinabsolution keine wahre Absolution sei, schreibt nämlich folgendermaßen: „Postea dicebam eam dupliciter intelligi posse, primo per condicionem .... tunc non esse absolucionem, quia sacramenta nullam paterentur condicionem". Ferner „Si ista absolutio est, non potest ulla excommunicatio in ecclesia locum habere; quivis enim excommunicatus .... statim solvetur. At non oportet clavem clavi contrariam esse etc." Dieselben Gründe sprechen offenbar auch gegen die Absolution durch die Predigt und folglich gegen deren Beziehung auf die Schlüssel. Zu der in den Kinderpredigten am Tage liegenden hierarchischen Tendenz paßt auch vollkommen Osiander's geistlicher Hochmuth,

der nicht allein in jenem Briefe schroff genug hervortritt, sondern auch anderweitig bekannt ist; es soll hier nur erwähnt werden, daß der ehrliche Langemack Hist. Catech. II, 452, nachdem er vorher Osiander einen sehr gelehrten und hochbegabten Mann genannt hat, berichtet: „Nechst seinem grossen Hochmuth wird auch sein starkes Sauffen getadelt".

Somit wird, wenn die Behauptung von Hartmann und Jäger nicht durch kräftige Beweise unterstützt wird, nicht Brenz, sondern Osiander für den Verfasser der Kinderpredigten zu gelten haben.

139) Kinderpr. i. III. „Zum andern leret er (Christus), wie man sie (die Schlüssel zum Himmelreich) gebrauchen sol, beide inn öffentlichen und heimlichen Sunden. Inn den öffentlichen also, Sündiget dein Bruder wider dich u. s. w. (Matth. 18, 15—18). Inn heimlichen Sünden aber zeigt er uns mit der that, wie man sie brauchen sol (Marc. 2, 5. Joh. 9, 41)."

140) Kinderpr. f. IV (Predigt von der Taufe). „Das unser lieber Herr Jhesus Christus neben der Predig des Evangeliens drey besondere und unterschiedliche Sacrament oder Heilige Bundszeichen hat eingesetzt und verordnet ..... Das erst ist die Tauffe .... Das ander ist der gewalt der Schlüssel, dadurch wir von sünden, darein wir nach der Tauffe fallen, wider entbunden werden. Das dritte ist das Heilig Abendmal des Herrn u. s. w."

141) Luther sagt in der Vorrede „has Annotationes jamdudum periisse putabam".

142) Annott. in Matth. Vol. IV, 358b: „in Ecclesia Christus reliquit primum contra duros, superbos, securos sive manifestos sive occultos potestatem judicandi, damnandi et separandi. Nam et occulte mali coguntur metuere tam publicam e concione damnationem quam privatam a fratre, ita et specialem istam functionem clavium, quae et ipsa publica est, sed alia a generali. Quia generalis nullam personam nominat, haec specialis erga privatam vel certas personas privatas agit .... E contra pro pavidis et contritis reliquit potestatem absolvendi, consolandi et recipiendi tam occultos quam manifestos .... tum publice tum privatim, tum generaliter tum specialiter, quin et individualiter." Dann später „Et has Claves late intelligimus, ut non solum publica Evangelii voce ligentur et solvantur peccata in Ecclesia commissa, sed ut etiam quilibet frater fratrem arguere et consolari possit .... juxta illud Ubi duo (Math. 18, 19. 20) .... sic tamen, ut publica Evangelii concio aut clavium officium non contemnatur. Quia non est permittendum in Ecclesia, ut propter libertatem fungendi clavibus privatim insultetur publicae functioni."

143) Kirchenpost. zweite Predigt über das Evangelium am Sonntag nach Ostern B. XIII, 544b.

144) Ebd. S. 544a: „Darum ein jeglicher Christ hat die Gewalt ... in diesem Falle (d. h. wenn er gläubet) die Sünden zu behalten oder zu erlassen. So höre ich wohl, ich mag Beichte hören, tauffen, predigen, Sacrament reichen."

145) Hauspost. üb. d. Evang. am Sonnt. nach Ostern. Die Predigt ist in beiden Bearbeitungen enthalten, der älteren von Dietrich B. XV. S. 264 ff. und der von Rörer B. XVI. 263 ff. (nach Dietrich 1533 gehalten, nach Rörer 1531). Dort

heißt es S. 265ᵇ: „Daß also des Predigamts eigene Definition ist, daß man das Evangelium von Christo predigen und Sünde denen zerschlagenen furchtsamen Gewissen vergeben, aber denen unbußfertigen und sichern Sünde behalten und sie binden soll.“ (Rör. S. 264ᵃ „daß also Christus Regiments und Sendung eigene Definition ist, das Evangelium predigen und die Sünde erlassen und behalten; und der Apostel Schlüssel und Gewalt, daß sie zuerst das Evangelium von Christo predigen und Sünde binden und lösen“); dann S. 268ᵇ: Nun aber soll man solches nicht allein von der Absolution verstehen, damit man von Sünden entbindet: sondern, wie im Anfang gemeldet, fasset der Herr hier das gantze Predigamt oder Kirchenamt mit diesem Befehl zusammen, daß Vergebung der Sünden in der Predigt und in den heiligen Sacramenten verkündiget und ausgetheilet soll werden.“ Das rechte Binden des Predigers im Gegensatze gegen das päbstliche wird bei Rörer S. 264ᵇ erklärt: „Mein Befehl aber und Regiment gehet nur auf die Sünde, daß ich dich lehre, wie du deiner Sünden halber hättest ewig müssen verloren seyn, und Christus dafür bezahlet und genug gethan hat, und wie du durch den Glauben an ihn von Sünden loß werdest. Wo du aber in Sünden bleibest und an Christum nicht gläubest, müssest du verdammt und ewig verlohren seyn und bleiben.“ (Unvollständiger bei Dietrich).

[146]) Kirchenpost. B. XIV, 616ᵃ: „Ein Pfarrer pfleget des Amts der Schlüssel, täuffet, prediget, reichet das Sacrament.“ Daß das Amt der Schlüssel hier nicht den nachfolgenden drei Functionen coordinirt ist, sondern dieselben vielmehr in sich umfaßt, ergibt sich aus dem Folgenden, wie auch nicht minder, daß hier unter dem Predigen auch Absolution und Bann als Sonderpredigt befaßt sind. – S. 616ᵇ: „Nun die Schlüssel zu binden und zu lösen ist die Gewalt zu lehren und nicht allein zu absolviren. Denn die Schlüssel werden gezogen auf alles, damit ich meinem Nächsten helfen kann, auf die öffentliche und heimliche Beichte, auf die Absolution und was des Dings mehr ist; aber doch fürnehmlich auf das Predigen. Denn wo man prediget: wer da gläubet, der wird selig, das heißt aufschließen; wer nicht gläubet, der wird verdampt, das heißt zuschließen. Das Binden stehet dann auf diesem, wenn ich predige: du bist des Teufels, wie du gehest und stehest, so ist ihm der Himmel beschlossen. Wenn dann der herniederfällt und erkennt seine Sünden, so sage ich: gläube in Christum, so sind dir deine Sünden vergeben; das heißt dann den Himmel aufschließen.“ Unter der öffentlichen Beichte ist das auf Matth. 18, 15—17 gegründete Verfahren gegen öffentliche Sünder zu verstehen, vgl. V. d. Beicht III, 17 und die achte Predigt gegen Carlstadt B. XVIII, 268ᵇ Leipz., so daß unter dieser Benennung Bann und absolutio publica auf die Schlüssel bezogen sind. Der Bann ist außerdem auch durch das Predigen „du bist des Teufels“ bezeichnet, vgl. Pred. üb. Matth. Cap. 18 ff., B. 44 S. 87 Erl. „Das soll der wissen, der verstockt ist und achtet des Bannes nicht und spricht ... Du sprichst, daß ich des Teufels sei u. s. w.“ Uebrigens ist im Obigen der Bann als Sonderpredigt dargestellt; l e h r e n ist synonym mit p r e d i g e n gebraucht.

[147]) Hauspost. XV, 549ᵃ (fehlt bei Rörer) „Solchen Schatz aber (der Schlüssel des Himmelreichs) theilet die Christliche Kirche aus nicht allein im Wort durch die Absolution und öffentliche Predigt, sondern auch durch die Tauffe und im Abendmahl des Herrn Christi.“ Daß hier aber auch der Bann unter die Schlüssel gerechnet sei, folgt aus S. 548ᵇ, wo dem Pabste vorgeworfen wird „Zum andern hat er solche

Schlüssel nicht allein auf Vergebung der Sünden und den Bann gedeutet." Uebrigens wird diese Predigt in den Jahren 1531—1534 gehalten sein wie alle datirten Predigten der Hauspostille.

[147b]) Hauspost. 19 Trin. B. XV, 432 b. XVI, 473b „daß Vergebung der Sünde sey eine Macht, die den Menschen auf Erden gegeben ist, wenn man täufft, das Sacrament reicht, absolvirt und von der Cantzel prediget. Denn es ist beschlossen, was man also loß spricht auf Erden, daß im Himmel auch loß sey. Widerum, was man bindet, das ist, von der Tauff und Sacrament und Wort (Rör. „Tauffe, Absolution und Sacrament) ausschleusset, das ist auch im Himmel gebunden."

[148]) Annott. in Matth. fol. 358b „Nam clavis scientiae, quam Matth. 23 Christus nominat, non pertinet ad has Claves, de quibus hoc loco (16, 19) Christus loquitur. Sed clavis scientiae illis dicitur autoritas docendi seu officium et facultas erudiendi populum per legem." Auch in der erst 1543 aufgenommenen Predigt der Kirchenpostille über das Evangelium am Sonntag nach Ostern B. XIII, 547b wird die durch Moses gestiftete Predigt des Gesetzes, von Christus Luc. 24, 47 als Predigt der Buße bestätigt, von der nur auf die Vergebung der Sünden bezüglichen Gewalt der Schlüssel gesondert.

[149]) Vgl. Annott. in Matth. fol. 358b, Kirchenpost. B. XIII, 548a. 550a. XIV, 616b, Hauspost. B. XV, 548b und anderwärts.

[150]) Vgl. besonders Annott. in Matth. fol. 358b (A. 142), Kirchenpost. XIII, 521b ff. 539b. 544b. XIV, 616b, Hauspost. XV, 268b.

[151]) Kirchenpost. Osterdinstag B. XIII, 522a (erst 1543 aufgenommen). „so hörest du doch sonst das Evangelium täglich, welches ist eben das Wort der Absolution. Denn Vergebung der Sünden predigen heißt nichts anders denn absolviren oder lossprechen von Sünden." Tischr. fol. 177b „Das Evangelium, so offentlich geprediget und verkündiget wirt, ist die offentliche gemeine Absolution."

[152]) In derselben Predigt wird nach den obigen Worten fortgefahren „welches geschicht auch in der Tauffe und Sacrament ... daß also getaufft werden oder Sacrament empfahen ist auch eine Absolution, da einem jeglichen insonderheit auf Christi Namen und Befehl zugesagt und zugesprochen wird." — Vom Sacrament des Leibes und Blutes Christi (1526) B. XIX, 380b Leipz. „Es ist aber ein Unterschied da, wenn ich seinen Tod predige, das ist eine öffentliche Predigt in der Gemeine, darinne ich niemand sonderlich gebe; wer es fassets, der fassets. Aber wenn ich das Sacrament reiche, so eigne ich solches dem sonderlich zu, der es nimmet, schencke ihm Christi Leib und Blut, das er habe Vergebung der Sünden."

[153]) Enarr. in Ev. Joann. Vol. XV, 429 (zu 20, 23) „Nunc igitur summam Evangelii tradit discipulis .... Evangelium est praedicatio poenitentiae et promissio exhibens propter Christum gratis remissionem peccatorum." — Annot. in Evangg. Vol. XIV, 257 (zu Joh. 20, 23) „Summam Evangelii et hic et in ultimo capite Lucae complexus est Christus"; dann p. 259 „Eandem ergo concionem (Evangelii) Christus jubet Apostolos circumferre inter gentes ... id est, jubet eos retegere et arguere peccata, concionari de ira Dei adversus peccatum et de aeternis poenis, addere vero doctrinam de remissione peccatorum etc." Ferner „Evangelium denuntiat retentionem peccatorum, id

est, aeternam iram, aeternas poenas omnibus contemtoribus et hostibus Evangelii." Man vergleiche die Schilderung der Bußpredigt des Evangeliums nach Luc. 24, 47 in Apol. IV (II), 62 „Evangelium enim arguit omnes homines, quod sint sub peccato, quod omnes sunt rei aeternae irae" und dann „praedicatio poenitentiae, quae arguit nos", ferner XII (V), 29 von derselben „arguere peccata". Ueber die beiden Stücke des Evangeliums nach Luc. 24, 47 sehe man außer diesen Stellen der Apologie noch Loci comm. theol. (II) Vol. XXI, 415, Loci theol. (III) p. 734. In Apol. (III), 134 ist dann Bußpredigt und Gesetzpredigt identificirt „praedicatio seu legis seu poenitentiae, quae et arguit malefacientes et jubet benefacere", ferner §. 136 „Sic in praedicatione poenitentiae non sufficit praedicatio legis seu verbum arguens peccata .... Ideo necesse est addi Evangelium".

154) Annot. in Ev. Joann. Vol. XIV, 1217 „Evangelium duo complectitur, absolvere et ligare. Absolvit, quibus peccata remittit, sive publice sive privatim pronuncietur .... Ligat Evangelium et publice et privatim. Publice, cum omnes impios, qui contemnant, judicat. Privatim vero ligat, quos ex Ecclesia rejicit juxta regulam praescriptam Matth. XVIII." Disput. de pot. Clav. Vol. XXV, 492. „Evangelium est ligare et remittere peccata".

155) Postill. Vol. XXV, 138 „Christus hic (Matth. 16, 19) claves explicat de ligando et solvendo. Intelligit potestatem annuntiandi condemnationem vel salutem."

156) Enarr. in Ev. Joann. p. 426. 429, Postill. Vol. XXIV, 750.

157) S. Anm. 154. 158. Häufiger wird die gemeine und sonderliche Verkündigung des Evangeliums hinsichtlich der Sündenvergebung unterschieden.

158) Apol. (VI), 79 „clavis non habet potestatem nisi super terram ligandi et solvendi .... tantum habet mandatum remittendi peccata his, qui convertuntur, et arguendi et excommunicandi istos, qui nolunt converti. Sicut enim solvere significat remittere peccata, ita ligare significat non remittere peccata." Disp. de pot. Clavium (vor 1533) Vol. XII, 492 „Sunt autem claves officium ligandi et remittendi peccata. Hoc est, sunt ipsum ministerium Evangelii; nam Evangelium est ligare et remittere peccata. Quidam intelligunt Claves non in genere de ministerio sed de jurisdictione in Ecclesia ad ligandos singulos vel absolvendos. Verum sive de ministerio sive de jurisdictione intelligantur, certum est Evangelium praedicari posse et annunciari posse singulis. — Conc. in Matth. Vol. XIV, 894 „Claves aperiunt et claudunt, id est solvunt peccatores, qui convertuntur, et ligant peccatores, qui non convertuntur. Haec simplex enarratio congruit ad ministerium Evangelii. — Postill. Vol. XXV, 138 „Christus hic (Matth. 16, 19) claves explicat de ligando et solvendo."

159) Confess. var. (1540) Vol. XXVI, 384 „ministerium Evangelii seu potestatem Clavium"; p. 382 „quod videlicet potestas Clavium administret Evangelium non solum in genere omnibus, sed etiam privatim singulis." Postill. Vol. XXV. p. 137 „Haec (Matth. 16, 19) dicuntur de ministerio Evangelii. Quare nominat Claves?" Vgl. Anm. 158.

[160]) Enarr. in Ev. Joann. Vol. XV, 430 „Ministerium Evangelii est annunciatio remissionis peccatorum, quae offertur omnibus credentibus in Christum. Haec annunciatio potest fieri aut in genere pro multis, ut in concione .... Aut potest fieri privatim, cum singulis petentibus annunciatur remissio." — Loci theol. (III) Vol. XXI p. 899 „ministerium Evangelii est mandatum certum impertiendi beneficii, scilicet annuntiandae remissionis peccatorum." — Postill. Vol. XXV, 131 (zu Matth. 16, 19) „Praedicatio Evangelii est annunciatio remissionis peccatorum sive in publica concione sive in privata absolutione sive in usu sacramentorum. Sed in privata absolutione fit applicatio ad singulos. Sic etiam infanti donatur per baptismum, item in coena Domini."

[161]) Außer Postill. XXV, 131 (A. 160) und den in A. 106 angeführten Stellen vgl. Postill. XXIV, 750 „utilis et necessaria est etiam privata absolutio, qua non in genere omnibus, ut fit in praedicatione publica, sed etiam singulis petentibus consolationem applicatur remissio peccatorum." Eben Annot. in Ev. Joann. (1523) Vol. XIV, 1217 „privatim pronunciari voluit Evangelium seu privatim absolvi nos."

[162]) Außer Postill. XXV, 131 in Anm. 160 s. Loci theol. (Bearb. III.) Vol. XXI, 900 „Sacramenta sunt applicationes remissionis, id est, testantur beneficium Evangelii ad singulos pertinere" und ganz ähnlich Catech. Vol. XXIII, 188; ferner Exam. Ordin. Vol. XXIII. p. 55. „Et nihil dubitandum Sacramenta vere esse applicationes generalis promissionis ad singulos."

[163]) Annot. in Ev. Joann. Vol. XIV, 1217 „Quanquam (quomodo?) baptizari nos voluit Christus ... ita privatim pronunciari voluit Evangelium seu privatim absolvi nos". Enarr. in Ev. Joann. Vol. XV, 430 „ut in baptismo minister ... vere remittit peccata, ita in annunciatione Evangelii etc."

[163b]) Potestas ecclesiastica ist von M. im Deutschen auf verschiedene Weisen ausgedrückt, nämlich in der Augsburgischen Confession Art. XXVIII durch geistlicher Gewalt §. 4. 12, das geistliche Regiment, §. 12, ferner durch die nur für die Darstellung dieser Schrift passenden Ausdrücke Gewalt der Bischöfe in der Ueberschrift und §. 1, Gewalt der Kirchen oder Bischofen §. 10. Melanchthon's deutsche Ausgaben haben mit Ausnahme der Ueberschrift überall geistliche Gewalt. In dem Aufsatze de Potestate Clavium (s. A. 166) steht geistlich Regiment und geistlich Ampt. In Conec. in Matth. Vol. XIV, 914 wird pot. eccl. durch Predigampt verdeutscht.

[164]) Loci comm. theol. (1535) Vol. XXI, 501 „Claves significant domesticam aliquam administrationem. Cumque Evangelium sit quasi oeconomica quaedam administratio .... nomine clavium utimur in significanda ecclesiastica administratione." — Annott. in Evangg. (1544) Vol. XIV, 429 „Ut gladius significat imperia, ita claves significant domesticam gubernationem. Vult enim Christus Ecclesiae regnum (regimen?) magis oeconomiae quam imperiis simile esse." — Conec. in Matth. (1540—1556) Vol. XIV, 894 „Gladius significat potestatem politicam .... Claves significant oeconomiam, Hausregiment. Et cum Christus regimen Ecclesiae nominat Claves, vult Ecclesiae regimen simile esse non gladio, sed oeconomiae"; vgl. p. 963. — Postill. (nach 1549) Vol. XXV,

130 „Quare nominat **claves** potestatem ecclesiasticam? Quia est potestas similis oeconomiae vel domesticae administrationi. Potestas politica nominatur gladius.“ Ueber die Gleichstellung der Schlüsselgewalt mit der potestas Ecclesiastica s. noch A. 187. Auch in der Augsburgischen Confession Art. XXVIII wird diese der potestas gladii gegenübergestellt.

165) Augsb. Conf. Art. XXVIII. Von der Bischofe Gewalt (De potestate Ecclesiastica) §. 5 „Nu lehren die Unsern, daß die Gewalt der Schlüssel oder (seu) der Bischofen sei laut des Evangelions ein Gewalt und Befehlich Gottes das Evangelium zu predigen (praedicandi Evangelii), die Sunde zu vergeben und zu behalten, und die Sacramente zu reichen und zu handeln“ mit Berufung auf Joh. 20, 21–23. (Die deutschen Ausgaben Melanchthon's Vol. XXVI, 657. 701 bezeichnen die mittlere Function als „sunder straffen und binden, sunde vergeben“). Uebrigens ist potestas ecclesiastica im deutschen Texte wiedergegeben durch **geistlicher Gewalt** §. 4. 12, **das geistliche Regiment** §. 12.

166) Dieser Aufsatz **Von Vermoge der Schlüssel** De potestate Clavium ist im Corpus Reformatorum zweimal abgedruckt, zuerst Vol. IV, 1002 als eine Vorarbeit zur Augsburgischen Confession, dann Vol. XXVI, 185 (hier authentischer) als Zubehör zu den Schwabacher Artikeln. Es wird hier gesagt „das potestas clavium bevelch sej das Evangelium zu predigen, sünder zu straffen und zu vergeben Inn namen und von wegen Christj. So ist nu potestas Clavium allein gaystlich Regiment (nachher auch „gaistlich Ampt“ genannt) das Evangelium zu predigen, sündt straffen und vergeben. Sacramente Raichenn. Diß allein soll der bischoff oder priester Amt sein.“

167) Postill. Vol. XXV, 131 (zu Matth. 16, 19) „Totum ministerium vocat **claves**, quia est potestas aperiendi thesaurum regni Dei. Materfamilias claudit et aperit, recondit et promit. Sic ministri Ecclesiae praedicant doctrinam, administrant Sacramenta, exhibent dona divina, annuntiant et offerunt remissionem peccatorum .... Haec remissio fit non solum in privata absolutione, sed etiam in publica concione, quando amplecteris fide Evangelium et consolaris te voce Evangelii.“ Die Worte exhibent dona divina scheinen an die unrechte Stelle gerathen zu sein; sie würden passender vor den drei Functionen stehn.

168) Apol. IV (II), 62. XII (V), 29. 52, vgl. A. 153.

168b) Augsb. Conf. XXV. „Denn sie (die Absolution, d. i. die Privatabsolution) wird an Gottes Statt und aus Gottes Befehl gesprochen. Von diesem Befehl und Gewalt der Schlüssel, wie tröstlich, wie nöthig sie sei den erschrockenen Gewissen, wird mit großem Fleiß gelehret.“

169) De pot. Clavium Vol. XXVI, 185. Es wird hier aus Joh. 20, 23 geschlossen, daß die Apostel Befehl haben „allain von der Lahr unnd predig und Raichung der Sacrament, dadurch vorgebung der sünden aufgeteilet wirt.“ Ferner „Dieweil nu vermuge der schlüssel haist Evangelium predigen, Sacrament Raichen“ und „dieweil die schlüssel nicht anders sindt den Evangelium predigen und Sacrament Raichen“. — Augsb. Conf. XXVIII, 8 „Denselben Gewalt der Schlüssel oder Bischofen übet und treibet man allein mit der Lahre und Predigt Gottes Worts (docendo seu praedicando verbum) und mit der Handreichung der Sacramente gegen vielen oder einzelnen Personen.“ Die letzten Worte beziehen sich eigentlich nur auf die

Predigt, da die Sacramente immer nur Einzelnen gereicht werden können. Richtiger haben daher Melanchthon's deutsche Ausgaben Vol. XXVI, 761 „Und diese Gewalt wird allein durchs Wort und Sacrament geübt, so man vielen oder einem jnn sonderheit Gottes wort sagt, sunde strafft, bindet oder vergibt und aufflöset." Ferner §. 9 „Diese Güter (nämlich die durch die Schlüssel vermittelten) kann man nicht anders erlangen denn durch das Amt der Predigt und durch die Handreichung der heiligen Sacrament (per ministerium verbi et sacramentorum)". Ferner §. 12 „Denn der geistlich Gewalt hat seinen Befehlich das Evangelium zu predigen und die Sacrament zu reichen. (Ecclesiastica, sc. potestas, suum mandatum habet evangelii docendi et administrandi Sacramenta.)"

170) Conc. in Matth. Vol. XIV, 973 „Claves significant etiam ministerium Evangelii et Sacramentorum" mit Beziehung auf Matth. 16, 19.

171) Conf. Aug. XXVIII, 21 „De jure divino nulla jurisdictio competit episcopis ut episcopis, hoc est his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, nisi remittere peccata, item cognoscere doctrinam et doctrinam ab Evangelio dissentientem rejicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae sine vi corporali, sed verbo," womit Melanchthon's deutsche Ausgaben stimmen, s. Vol. XXVI, 658. 762. Aber der authentische deutsche Text hat ohne Erwähnung der Jurisdiction „Derhalben ist das bischöfliche Amt nach göttlichen Rechten: das Evangelium predigen, Sünd vergeben, Lehr urtheilen und die Lehr, so dem Evangelio entgegen, verwerfen, und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemeine ausschließen, ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort."

172) Man sehe besonders Apol. (VI), 6 „ministerium absolutionis beneficium est seu gratia, non est judicium seu lex" und die dritte Bearbeitung der Loci Vol. XXI, 899, wo die Ankündigung der Sündenvergebung als ministerium von der Jurisdiction, welche im Bann und der absolutio publica geubt wird, streng geschieden ist, ähnlich auch Exam. Ordin. Vol. XXIII, 56; ferner die Unterscheidung zwischen potestas ordinis, wohin immer das Sündenvergeben in der Predigt und Privatabsolution gehört, und potestas jurisdictionis (A. 176 ff. 187. 188). Und zwar ist die potestas ordinis in der Apologie als ministerium verbi et sacramentorum definirt (A. 176) und auch sonst so dargestellt (A. 179). Auch bezeichnet Melanchthon die Ansicht, welche alles Binden und Lösen als Jurisdiction betrachtete, schon vor 1533 als eine fremde (A. 158). Endlich ist beachtungswerth, daß in der Confession dicht vor der fraglichen Stelle Melanchthons deutsche Ausgaben Vol. XXVI, 598. 762 geistliches Amt und geistliche Jurisdiction unterscheiden „Wenn man nu von der Bischoffen Jurisdictio redet, sol jhr weltlich gewalt vom geistlichen ampt und geistlicher Jurisdictio unterschieden werden" (die lateinischen Texte haben nur ab ecclesiastica jurisdictione; in dem authentischen deutschen fehlt der ganze Passus). Nun ist aber geistlich Amt nichts anders als potestas ecclesiastica oder Schlüsselgewalt, s. A. 163[b]. 165. 166. 187, und wird somit auch hier die Jurisdiction von den Schlüsseln gesondert.

173) Conc. in Matth. Vol. XIV, 895 „minister Evangelii est minister ordinatus a Deo ad docendum Evangelium, ad administrationem sacramentorum,

ad annuntiandam remissionem peccatorum, puniens non vi corporali, sed verbo."

174) Conf. Aug. XXVIII, 19 „Haec interim alia functio est quam ministerium Evangelii" („das Amt des Evangelions"), nämlich die administratio civilis der Bischöfe, der also ihre potestas ecclesiastica entgegengestellt wird. Melanchthon's deutsche Ausgaben Vol. XXVI, 558. 762 bestätigen diesen Sinn durch die Fassung „Diese weltliche gewalt ist ein ander ampt denn das geistlich und gehet das geistlich nicht an". — Ebd. §. 10 „quum potestas ecclesiastica . . . . tantum exerceatur per ministerium verbi" („durch das Predigtamt"), wo Melanchthon's deutsche Ausgaben haben „durchs wort und Sacrament".

175) Enarr. in Ev. Joann. Vol. XV, 435 „ministerium Evangelii est mandatum docendi Evangelii et administrandi Sacramenta."

176) Apol. XXVIII (XIV), 13 „Placet nobis vetus partitio potestatis (sc. episcoporum) in potestatem ordinis et potestatem jurisdictionis. Habet igitur episcopus potestatem ordinis, hoc est ministerium verbi et sacramentorum, habet et potestatem jurisdictionis, hoc est auctoritatem excommunicandi obnoxios publicis criminibus et rursus absolvendi eos, si conversi petant absolutionem."

177) Loci comm. theol. Vol. XXI, 501 „Idem igitur significat potestas ecclesiastica et claves. Est autem vetus partitio admodum commoda, quae partitur ecclesiasticam potestatem in potestatem ordinis et jurisdictionis. Potestas ordinis est, quam alioqui vocant ministerium Evangelii, hoc est, mandatum docendi Evangelium et annuntiandi remissionem peccatorum et impertiendi Sacramenta singulis aut pluribus. (Die letzten drei Worte müßten hier und unten besser hinter peccatorum stehen, vgl. A. 169.) Jurisdictio vero est potestas excommunicandi obnoxios publicis criminibus et rursus absolvendi eos, si conversi petant absolutionem. Itaque haec proprie complectitur potestas ecclesiastica juxta Evangelium: mandatum docendi Evangelium et annuntiandi remissionem peccatorum et impertiendi Sacramenta singulis aut pluribus, [vocandi ministros ist hier zuerst in der Ausgabe von 1538 zugesetzt], deinde jurisdictionem, quam diximus, sine vi corporali."

178) Ibid. p. 494 „Duplex est potestas pastorum. Altera vocatur ministerium (nachher ministerium Evangelii genannt), quo impertiunt nobis Evangelium et Sacramenta et annuntiant remissionem peccatorum publice et privatim . . . . Altera potestas vocatur Jurisdictio, quod est judicium quoddam externum Ecclesiae, quod tantum ad manifesta crimina pertinet, excommunicat et absolvit."

179) Annott. in Evangg. (1544) Vol. XIV, 429 „Ideo utitur appellatione clavium. Significant autem non partem administrationis, sed totum munus, id est, potestatem seu mandatum docendi Evangelium, administrandi Sacramenta, annunciandae remissionis peccatorum et excludendi contumaces ex regno Dei sine vi corporali." Postilla (nach 1549) Vol. XXV, 130, nachdem die Schlüssel auf das ministerium gedeutet sind, „Quid est minister Evangelii? Est persona ordinata a Deo, habens mandatum docendi Evangelium, admini-

strandi Sacramenta, remittendi peccata, excommunicandi verbo contumaces." — Ibid. p. 137 gleichfalls mit Beziehung auf die Schlüssel „Alias dicimus in Ministerio aliam esse potestatem ordinis, quae est docere Evangelium et administrare Sacramenta: aliam potestatem jurisdictionis, id est, jus excommunicandi et absolvendi atrociter lapsos."

180) Conce. in Matth. (nach 1540) Vol. XIV, 914 „Ecclesiastica potestas est potestas a Deo ordinata ad docendum Evangelium et ad administrationem Sacramentorum et ad annuntiandam remissionem peccatorum publice vel privatim agentibus poenitentiam et ad puniendos contumaces non vi corporali, sed excommunicatione."

181) Schmalk. Art. Anh. §. 31 „Quod Christus dederit Apostolis tantum potestatem spiritualem, hoc est, mandatum docendi Evangelii, annuntiandi remissionem peccatorum, administrandi Sacramenta, excommunicandi impios sine vi corporali."

182) Ibid. §. 60 „Evangelium tribuit his, qui praesunt ecclesiis (in §. 61 als die pastores, presbyteri et episcopi bestimmt) mandatum docendi evangelii, remittendi peccata, administrandi sacramenta, praeterea jurisdictionem, videlicet mandatum excommunicandi eos, quorum nota sunt crimina, et resipiscentes rursum absolvendi." In der deutschen Uebersetzung und dem lateinischen Texte einer Abschrift von Spalatin Corp. Ref. III, 282 wird auf die Confession und Apologie zurückgewiesen.

183) Loci theol. III. (1543) Vol. XXI, 1011 „Evangelii doctor proponit verbum Dei et administrat Sacramenta . . . . Deinde coercet et punit tantum verbo Dei, scilicet voce Evangelii et excommunicatione."

184) Definitt. (1553) Vol. XXI, 1087 „Minister Evangelii est persona a Deo ordinata mediate vel immediate ad docendum Evangelium et ad Sacramentorum administrationem et ad puniendum verbo, non vi corporali."

185) Loci comm. I. Vol. XXI, 221 „Episcopi seu presbyteri dicebantur, qui docebant, lavabant et benedicebant mensae . . . . Immo haec omnibus Christianis licent. Nam omnium sunt claves Matth. 18." Dazu p. 217 „Qui criminis alicujus reus erat, primum privatim a fratre quopiam, deinde coram ecclesia arguebatur. Atque ibi condonabatur noxa resipiscenti. Ejiciebatur ex ecclesia, qui ecclesiam non audiebat. Habes formam hujus confessionis Matth. XVIII, ubi usus clavium proditur." Die Privatabsolution wird hier M. wie auch sonst unter dem docere mitbefaßt haben; übrigens lehrt er p. 219, daß die Privatbeichte ursprünglich eine Nächstenbeichte bei frommen und erfahrenen Männern gewesen sei.

186) Schmalk. Art. Anh. §. 24 „Tribuit igitur (Christus) principaliter claves ecclesiae et immediate; sicut et ob eam causam ecclesia principaliter habet jus vocationis."

187) Disp. de pot. eccl. Vol. XII, 494 „Manifestum est idem significare in sacris litteris potestatem ecclesiasticam et claves. Sunt autem duo ejus membra secundum partitionem veterem, nempe potestas ordinis et potestas jurisdictionis. Potestas ordinis complectitur legitimam vocationem et divinum

mandatum docendi Evangelii, remittendi peccata et administrandi Sacramenta. Jurisdictionis officia sunt excommunicare obnoxios manifestis criminibus et eosdem, si resipiscant, recipere in gratiam."

[188]) Disp. de politia Ecclesiae Vol. XII, 489 „(ministerium) continet quinque partes: Jus vocationis, hoc est, jus eligendi et ordinandi ministros, mandatum docendi Evangelii, remittendi peccata, administrandi Sacramenta, et Jurisdictionem, hoc est, ut excommunicentur obnoxii criminibus." — Enarratio Epist. ad Timoth. Vol. XV, 1347 „Hoc mandatum complectitur ea, quae ad substantiam ministerii evangelici pertinent, videlicet praedicationem Evangelii, administrationem Sacramentorum, excommunicationem contumacium, absolutionem agentium poenitentiam, judicia de vocatis ad ministerium evangelicum. Recte etiam addi possent judicia de doctrina, quia haec pars necessaria est in praedicatione Evangelii." — Propos. de Ecclesia Vol. XII, 435 „Deinde de potestate ministrorum Evangelii quaeritur, de qua usa est vetustas hac partitione. Alia est potestas ordinis, alia est potestas jurisdictionis. Potestas ordinis est mandatum docendi Evangelii, administrandi Sacramenta, absolvendi non ut in judicio, sed ut in ministerio, et ordinandi ministros. Sed potestas jurisdictionis est judicia ecclesiastica exercere contra reos delictorum qui convinci possunt, ut convicti puniantur non vi corporali, sed excommunicatione, donec resipiscant." — Conf. Saxon. Vol. XXVIII, 413 „Ad ministerium (sc. Evangelii nach dem Vorhergehenden) haec pertinent: docere Evangelium, administrare Sacramenta, vocem absolutionis impertire petentibus, qui non perseverant in manifestis delictis, ordinare ministros Evangelii rite vocatos et exploratos, exercere judicia Ecclesiae legitimo modo, qui manifestorum criminum in moribus aut doctrina rei sunt, et contra contumaces sententiam excommunicationis ferre, et conversos rursus absolvere et recipere."

[189]) Nur in der Confessio Saxonica ist das Sündenvergeben deutlich auf die Privatabsolution beschränkt, vielleicht auch in Propos. de Ecclesia, wo wie dort der Ausdruck absolvere gebraucht ist.

[190]) Postill. Vol. XXV, 137 „Pontificii constituunt claves duas: Unam vocant scientiae, alteram potestatis. Sed non recte explicant. Ministerium est munus docendi: hoc est clavis scientiae. Postea ministerium excommunicatione utitur contra notorie delinquentes: ea est clavis potestatis."

[191]) Bretschneider hat sich außer inneren Merkmalen nur auf die Auctorität Pezel's in den Consilia Melanchthonis gestützt; aber Melanchthon legt bei Erwähnung jenes Absolutionsstreites Postill. Vol. XXIV, 757 selbst Zeugniß ab: „D. Martinus, Dominus pastor et ego cogebamur respondere de illis scriptis, quae erant huc missa a Senatu Noribergensi. Ego jussus componebam formulam, qua sustulimus illius ineptias". Der Dominus pastor ist Bugenhagen, welcher u. a. auch in Melanchthons Rede über sein Leben Vol. XII, 295 wiederholt als Pastor noster und Rev. D. Pastor bezeichnet wird. Dieser hat an keinem andern der Schreiben in dieser Angelegenheit Antheil genommen als an jenem der fünf Männer, unter denen Jonas und Cruciger nur eine Nebenrolle gespielt zu haben scheinen, während Bugenhagen als gewichtige Auctorität in liturgischen Fragen neben Luther und Melanchthon eine Hauptstimme gehabt haben wird.

[192]) Zum Ueberfluß erhellt dies auch aus Luther's Briefe d. 8. Oct. 1533 an den Nürnberger Prediger Link (de Wette IV, 485), wo er mit Bezug auf jenes Gutachten desselben Datums sagt „Si igitur vobis nostrum consilium placuerit".

[193]) Corp. Ref. Vol. II, 673 „Also ist das Evangelium selbs eine gemeine Absolution .... zweierlei ist predigen und Jurisdictio. Die jurisdictio gehört zu öffentlichen Sünden; darneben sind viel mehr heimlicher Sünden, welche man nicht anders binden und strafen kann, denn in gemein durchs Predigtamt. Also bindet die Predigt alle Ungläubige und gibt zugleich allen Gläubigen Vergebung. Ja auch derjenige, so durch die Jurisdictio gebunden, wenn er durch die Predigt wieder zum Gehorsam und Glauben käme, so wäre ihme von Gott vergeben, wiewohl er sich hernach mit der Kirche auch wiederum versöhnen soll, als die er auch beleidigt hat. Daß auch gedachte Absolution conditionalis ist, ist sie wie sonst eine gemeine Predigt, und eine jede Absolutio, beide gemein und privat, hat die conditio des Glaubens .... und ist darum nicht ein feil Schlüssel" (de Wette hat Feyl-Schlüssel, d. i. Fehlschlüssel, wie in der Jenaischen Ausgabe von Luther's Werken B. VII, 370ᵃ geschrieben ist, nämlich clavis errans, in der Schrift von den Schlüsseln öfters Feilschlüssel genannt mit der älteren Form. Bretschneider hat sichtlich den Ausdruck nicht verstanden.). — Ebd. S. 675 „So hat Herr Osiander ein christlich gut Bedenken vom Binden, welchs doch allein zu öffentlichen Sünden gehört. Und was wir von solcher Excommunication bedacht u. s. w."

[194]) Ibid. S. 648 „und wissen die öffentlich gemein absolutio nit zu straffen und zu verwerfen aus dieser Ursach, denn auch die Predig des h. Evangelii selb ist im Grund und eigentlich ein absolutio, darin Vergebung der Sünden verkündigt wird, vielen Personen ingemein und öffentlich (die Worte und öffentlich werden zu streichen sein), oder einer Person allein, öffentlich oder heimlich; derhalben mag die absolutio öffentlich in gemein, und auch besonders heimlich gebraucht werden, wie die Predig in gemein oder heimlich geschehen möcht .... Denn man muß die Gewissen unterrichten, daß der Trost des Evangelii einem Jeden insonderheit gelte, und muß derhalben das Evangelium durch Wort und Sacrament insonderheit Jedem appliciren .... Da ist leichtlich zu verstehen, daß man die privat absolutio daneben nit soll fallen lassen, und diese applicatio erhellt auch deutlicher den Verstand des Evangelii und der Gewalt der Schlüssel."

[195]) Exeges. in Ev. Joann. (zu 20, 23) Opp. VI, 1003 „Atque hae sunt claves regni coelorum, quas Christus Apostolis promiserat Matt. 16 .... Nemo enim potest regnum intrare nisi per Christum, qui est ostium. Ut autem ostium aperitur clave, ita Christus aperitur Evangelio. Quibus igitur commendatur Evangelii praedicatio, iis commendantur claves regni coelorum, ut verbo Evangelii Christum aperiant et Christi bona distribuant ad possidendam vitam aeternam." — Gutachten im Nürnberger Absolutionsstreite bei Hartmann und Jäger im Leben von Brenz I, 416 „Die Schlüssel des Himmelreichs, daraus die Absolution herfließt, sind die Predigt des Evangeliums von Jesu Christo. Dieses wird gepredigt entweder dem gemeinen Haufen oder einer sonderlichen Person." — Der kleine Katechismus hat in seiner ersten der Würtembergischen Kirchenordnung von 1536 angehängten Bearbeitung nach Hartm. u. Jäg. II, 30 als Ueberschrift des sechsten

Abschnitts „Von den Schlüsseln des Himmelreichs oder dem Predigtamt des Evangeliums von Jesu Christo". In dem Abdruck des Hall'schen Katechismus bei Langemack Hist. Catech. II, 480 (aus einer Wittenberger Ausgabe von 1572) werden die Schlüssel des Himmelreichs erklärt als „die Predigt des heiligen Evangeliums von Jesu Christo", und in dem Catechismus pia et utili explicatione illustratus (Francoforti 1551) als „ministerium seu praedicatio Evangelii de Jesu Christo". Hier wie in jenem Hall'schen Katechismus sind Luc. 10, 16. Matth. 16, 19. Joh. 20, 23 als die Schriftstellen angeführt, durch welche Christus das „ministerium praedicandi Evangelii sui" oder das „Predigamt (des Evangeliums)" eingesetzt habe. Aus der Erklärung im Catechismus illustratus vgl. p. 671 „ministerium Evangelii, quod est vera clavis regni coelorum"; p. 673 „Longe autem aliae sunt claves, quibus porta regni coelestis aperitur. Haec enim porta . . . . aperitur Ministerio praedicandi Evangelii de Jesu Christo"; p. 673 „Cum igitur manifestum sit, Christum filium Dei esse ostium et portam coelestis regni, manifestum etiam erit, id demum hujus regni veram et propriam clavem esse, quod Christum aperit, explicat et illustrat. Aperitur autem et illustratur Christus praedicatione Evangelii sui"; p. 677 „Tria recitantur dicta Christi, quibus Ministerium praedicandi Evangelii instituitur et autoritas ejus confirmatur". - Confessio Wirtembergica (1551) im Corpus Confessionum fidei Genev. 1652 P. II, 102 „Evangelium est vera clavis regni coelorum". — Apologia Confessionis Wirtembergicae (1556) Vol. II, 646 „Claves enim dicunt, quibus ostium aperitur. Ostium autem coelestis regni aperitur et clauditur . . . praedicatione Evangelii de Christo" und ebd. „quod (Christus) commendaverit eis officium et Ministerium praedicandi Evangelii sui." — Comment. in Matth. (1567) Opp. V, 325 zu 16, 19 „Claves sunt ministerium ejus doctrinae, quam Petrus antea recitavit", sc. Jesum esse Christum Dei filium, was nachher als Evangelii summa bezeichnet wird. Ebd. p. 399 zu 23, 13 wird clavis regni coelestis als ministerium praedicandi Evangelii erklärt, aber auch als ministerium docendi publice in Ecclesia.

[196]) Catech. illustr. p. 685. 687 (vgl. p. 684), Comment. in Matth. zu 16, 19 Opp. V, 326, vgl. Gutachten von 1533 Hartm. u. Jäg. I, 416 „das ander Stück des Schlüssels, nämlich die Vorbehaltung der Sünden".

[197]) In dem Gutachten von 1533 a. a. O. wird die Absolution von den Schlüsseln hergeleitet und später erklärt „Dazu ist die Absolution eine Application der gemeinen Predigt für eine sonderliche Person" und „Darum ist zu der gemeinen Predigt, welche eine gemeine Absolution ist, auch die Privatabsolution verordnet". — Catech. illustr. p. 702 „hoc ministerium non tantum ad hunc usum institutum est, ut adnunciet Evangelion de remissione peccatorum publice tantum et universis, sed etiam privatis et singulis id petentibus. Quanquam autem omnes hi qui credunt Evangelio, cum publice universis adnunciatur, absolvuntur a peccatis suis, tamen usus obtinuit, ut ea Evangelii adnunciatio, quae fit privatim, vocetur absolutio."

[198]) Catech. illustr. p. 51. Hier wird in Matth. 18, 19 die Einsetzung des ministerium praedicandi Evangelii et baptisandi anerkannt, ebenso p. 61 ff. in Marc. 16, 15. 16.

[199]) Ibid. p. 653 „Nam quod ad ministerium Ecclesiae pertinet, vera applicatio meriti Christi fit adnunciatione seu praedicatione Evangelii et dispensatione Coenae Domini, ut quod praedicatione Evangelii publice universis promittitur, hoc sacramento panis et vini singulis sumentibus applicetur. — Ibid. p. 654 „Sed instituit ministros, qui doceant Ecclesiam Evangelion Christi et dispensent Sacramenta ejus, videlicet baptismum et Coenam Dominicam." — Ibid. p. 655 „Jubet eos (Apostolos) Evangelium praedicare (Marc. 15, 15, 16), et quia Evangelio continetur baptismus et coena Dominica, jubet eos etiam baptismum et coenam Dominicam dispensare." — Ibid. p. 662 „Concio Coenae est concio Evangelii etc."

[200]) Hartm. u. Jäg. II, 287 und besonders S. 291 aus einem von Brenz geschriebenen Protokolle der Synodalverhandlung über jenen Streit. Hier wird den Pfarrern als äußerstes die Abmahnung von Empfahung des h. Abendmahls bis auf Besserung zugestanden und freilich, aber sehr uneigentlich, als excommunicatio minor bezeichnet. Daß aber Brenz den echten kleinen Bann, nämlich die wirkliche Ausschließung von den Sacramenten, nicht zur Competenz der Pfarrer rechnete, ergibt sich besonders aus seinen Aeußerungen S. 288. In Comm. in Matth. Opp. V, 345 (zu 18, 15—17) wird die publica excommunicatio der Obrigkeit zugewiesen; „privata autem est, cum minister Ecclesiae privatim admonet peccatorem, ne sumat Coenam Domini, nisi resipiscat". Aber „nullus, qui profitetur poenitentiam, rejiciendus est a Coena Domini". Diese privata excommunicatio ist offenbar identisch mit jener minor und in Wahrheit kein Bann.

[201]) Apol. Confess. Vol. II, 616 „Non est sentiendum, quod Christus his verbis (Joh. 20, 23) tradiderit Apostolis aut ministerio Ecclesiae aliquam judiciariam potestatem". — Comm. in Matth. Opp, V, 345 „Christus alias Matth. 16. Joh. 20. confirmat authoritatem Ministerii praedicandi Evangelii. In hoc autem loco (Matth. 18, 18) confirmat judicia vel privatorum vel magistratus."

[202]) So in einem Gutachten in dem Würtembergischen Streite über die Kirchenzucht Hartm. u. Jäg. II, 287.

[203]) Catech. illustr. p. 677 (s. A. 195). — Exeg. in Ev. Joann. Opp. VI, 1004 „Nam quod dicitur: Quorum remiseritis peccata etc., non tam autoritatem Verbi Apostolorum quam fidem auditorum confirmat."

[204]) Catech. illustr. p. 694 „Non etiam voluit Christus tale ministerium instituere, quod esset tantum Apostolorum, sed quod esset totius Ecclesiae usque ad consummationem seculi. Unde quod ad Petrum nomine Apostolorum dicit: Quicquid alligaveris in terra etc., hoc idem postea (Matth. 18, 18) ad Ecclesiam dicit."

[205]) Ein Sermon zu allenn Christenn von der kirche und von irem schlüssel u. s. w. Gepredigt durch Johannem Prentz 1532 (s. l.) „Und dz ist der recht war schlüssel, durch welchen der himel beschlossen oder geöffnet würt, Nemlich der heylig gaist."

[206]) Catech. illustr. p. 689 „Quare quod dicit, Accipite Spiritum sanctum . . . . (intelligit) de ministerio Spiritus sancti, quod est Ministerium praedicandi Evangelii". Auch Melanchthon Enarr. in Ev. Joann. Vol. XV, 429 hat das ministerium Evangelii als ministerium Spiritus gefaßt.

207) Catech. illustr. p. 699 „ministerium praedicandi Evangelii ordinatum est ad hunc usum, ut Spiritus sanctus habeat organon seu instrumentum etc.“, vgl. p. 665. 673.

208) Homil. in Luc. CIII Opp. V, 1088 (zu 11, 52) „Clavis regni coelorum . . . . est publicum ministerium praedicandi verbi Dei, quod constat praedicatione legis, qua ostenduntur peccata, et praedicatione Evangelii de Messia, qua ostenditur remissio peccatorum.“

208b) Catech. ill. p. 699 „Nam peccatum indicare et iram Dei nuntiare proprium est officium Legis . . . tamen sicut Christus ipse . . suscepit . . etiam Legem explicandam . . . . ita ministerium praedicandi Evangelii ordinatum est ad hunc usum etc.“

209) Loci Theologici e patribus et scholasticis neotericisque collecti per D. Urbanum Rhegium. Francoforti ex officina Petri Brubachii. Anno XLV.

210) Unter den zahlreichen Citaten scheint keines auf eine spätere Schrift zu gehen; namentlich werden Luther's Katechismen von 1529 und die Augsburgische Confession und Apologie von 1530 nirgends berücksichtigt. Anderseits wird fol. 44a auf ein Ereigniß aus dem Jahre 1525 Bezug genommen. In Uhlhorn's Urbanus Rhegius habe ich vergebens nach Auskunft über dies Werk gesucht.

211) Catechismus minor puerorum Generoso puero Ottoni Förster dicatus ab Urbano Rhegio. Vitebergae 1535. Derselbe, jam recens ab autore recognitus et locupletatus, Vitebergae 1540, mit der ersten Ausgabe fast ganz übereinstimmend, selbst Seite gegen Seite.

212) Catechism. II. Va „quid sunt claves Ecclesiae? Potestas praedicandi Evangelium Christi, remittendi et retinendi peccata ac administrandi ejus gratiae Sacramenta, quam potestatem Christus Ecclesiae suae dedit. — Ibid. II. VIb „Sed quomodo ministri Ecclesiae aut Episcopi utuntur Clavibus? . . . . Praedicando Evangelium et administrando Sacramenta.“

213) Ibid. II. VIIa „Primo enim ligant omnes illos et eis peccata retinent, qui non baptizantur. Omnes eos solvunt et eis peccata remittunt, quos baptizant.“ Dann „ministri Evangelii publicis concionibus quotidie praedicant sub nomine Christi poenitentiam et remissionem peccatorum . . . . Ligant impoenitentes, absolvunt in nomine Christi poenitentes, idque generatim . . . . Credentibus annunciant certam remissionem omnium peccatorum . . . Non credentibus denunciant iram Dei et damnationem aeternam. Quae omnia Deus rata habet in coelis. Palam contumaces nonnunquam excommunicant.“

214) Catechesis illustriss. Principi Otthoni Brunsvicensium Luneburgensiumque Duci, puero generosissimo, et toti scholae Ducali dicata. Per Urbanum Rhegium. MDXLI (s. l. mit Vorrede von 1540).

215) Cateches. fol. 95b „Claves illae sunt potestas a Deo data Ecclesiae hominibus remittendi et retinendi peccata.“

216) Ibid. „Publice, ut in concionibus Evangelicis, quando praedicatur poenitentia et remissio peccatorum sub nomine Christi, qui Evangelio credit, hac fide remissionem peccatorum accipit, et quando in publica poenitentia

absolvitur poenitens. Privatim, quando peccator . . . ministro confitetur peccata, consilium, doctrinam, consolationem et absolutionem petens. Hoc enim necessarium est, ut Evangelium omnibus publice et singulis privatim applicetur." — Ibid. fol. 96[b] „Similiter ligat Ecclesia publice et excommunicat publicis criminibus obnoxios et rursus absolvit eos, quando resipuerint et absolutionem petierint. Et privatim per ministros ligat, quos intelligit contemptores esse Evangelii et Ecclesiae, ut audiant sententiam excommunicationis latam. Joan. 3 qui incredulus est filio, ira Dei manet super eum."

217) Ibid. „quorum sacramentorum usus in Ecclesia etiam est certissima applicatio Evangelii gratiae Dei."

218) Ibid. fol. 95[a] „Illa (Ecclesia) absolvit per ministros poenitentes et infantes ad baptisma allatos, ligat omnes non baptisatos et impoenitentes."

219) Loci in Evangelia cum dominicalia tum de Sanctis . . . autore Antonio Corvino. 1536. (Vitebergae).

220) Antonii Corvini breves Expositiones in Evangelia Dominicalia (mit Vorrede von 1536, am Schluß Magdeburgae 1537).

221) Loci in Evangg. D. 4 (über Joh. 20, 19—31) „Post donatum spiritum praedicationis munus iis demandat . . . Hic mihi observa usum clavium . . . Quid igitur est solvere? Perterrefactis per poenitentiae praedicationem conscientiis remissionem peccatorum, eamque gratuitam, annunciare . . . sive publice sive privatim . . . Quid est ligare? Est incredulis, induratis, justitiariis, ni resipiscant, iram, judicium Dei et certam damnationem praedicere." Aehnlich I. 4 zu Matth. 16, 19. — Expos. in Ev. Dom. II, 9[a] (zu Joh. 20, 23) „Quum igitur Evangelium ex ore praedicatoris audieris et fidem habueris verbo, sive publice sive singulatim, tua peccata tibi condonata sunt."

222) Antonii Corvini breves Expositiones in Evangelia, quae in praecipuis festis Sanctorum praedicari solent. Magdeburgi 1537. Hier fol. 77[a] (zu Matth. 16, 19) „At quid est jam clavium potestas? Nihil sane aliud quam administratio verbi et sacramentorum?"

223) Expositio Decalogi, Symboli Apostolici, Sacramentorum et Dominicae precationis, ad captum puerilem in dialogos redacta. Autore Antonio Corvino. Vitebergae (hinten MDXXXVII). Hier D. VI „Quid est solvere? perterrefactis conscientiis remissionem peccatorum, si fidant, annunciare, ad quam rem pertinet et Sacramentorum administratio. Quid est ligare? Incredulis et impiis, ut resipiscant, iram et judicium Dei et perpetuos cruciatus praedicere . . . . Quibus mediis autem in condonandis peccatis utitur? Verbo et sacramentis."

224) Christliche bestendige unnd in der Schrifft und Heiligen Veteren wol gegründe Verklerung und Erleuterung der furnemesten Artikel unser waren alten Christlichen Religion u. s. w. (mit den Nürnberger Kinderpredigten als Zugabe). Erfurt 1542.

225) Im Abschnitte von der Beicht fol. P. III[a] wird gesagt „das kein zweifel dran sey, weil Christus seiner kirchen die selbigen schlüssel zum himmelreich gegeben, das sie macht haben sol den busfertigen und gleubigen die sunde an seiner stadt zu vergeben, den unbusfertigen aber und ungleubigen die selbigen zu furbehalten, es wer-

den jhnen gewisslich jhre sunde vergeben, wenn sie nur der Absolution des Priesters gleuben." Dann wird über den Bann auf Grund von Matth. 18, 15—18 gehandelt und verlangt, „das man solche straffe und Bann widerumb auffrichte . . . . Denn es wird hie mit auch der Schlüssel gewalt, welchen die Kirche von Christo Matt. 16 empfangen hat, desto bekanter."

226) Exam. Conc. Trid. (Francoforti 1596) P. II. p. 27ᵃ „claves, hoc est, ministerium verbi et Sacramentorum".

227) Ibid. III, 51ᵃ „Quas enim claves Christus promittit, illas praebet et exhibet, quando post resurrectionem dat et confert potestatem remittendi et retinendi peccata Joan. 20."

228) Ibid. III, 50ᵇ „solvere et ligare peccata, Matth. 16, est ea vel remittere vel retinere, Joan. 20, quod fit praedicatione poenitentiae et remissionis peccatorum, sive publice, sive privatim, Lucae 24." — Ibid. III, 48ᵃ „in praedicatione poenitentiae et remissionis peccatorum, sive in remittendis et retinendis peccatis, Luc. 24. Joan. 20." Vgl. A. 229.

229) Ibid. p. 177ᵃ „Remissio igitur et retentio peccatorum Joan. 20. fit annunciatione verbi Luc. 24. Et alterum declaratur per alterum. Non enim historice tantum recitanda est doctrina legis de peccato et doctrina Evangelii de remissione peccatorum propter Christum: sed facienda est accommodatio seu applicatio et Legis et Evangelii ad auditores: ut scilicet ex Lege, monstratis peccato et ira Dei adversus peccatum, denuncietur peccatoribus judicium damnationis, nisi cum Deo reconcilientur. Ex Evangelio vero formetur Paulina illa exhortatio: Reconciliemini Deo . . . . Et ostendatur voluntatem Dei esse, ut beneficia passionis Christi, quae voce Evangelii proponuntur et offeruntur, quisque fide accipiat et sibi applicet." — Ibid. p. 177ᵇ „Porro sicut doctrina arguens peccata et denuncians iram Dei poenitentibus non tantum in genere proponenda est, sed sicut exigit cura pastoralis, Ezech. 34 singulis privatim, ubi necessitas flagitat, retinenda et liganda sunt peccata, denunciationis (denunciatione?) judicii Dei, ex verbo: ita etiam promissio Evangelii . . . applicato privatim ministerio verbi et sacramentorum. Privata igitur absolutio contritis et fide petentibus consolationem remittit peccata non aliter quam quod privatim seu singulis voce Evangelii annunciat remissionem peccatorum". Nachher „Deus vult promissionem gratiae non tantum in genere proponi, sed privatim etiam ad singulos petentes applicari: non sacramentis tantum, verum etiam per annunciationem Evangelii."

230) Corp. Jul. fol. 27ᵃ „das jhm (Christo) die macht gegeben sey, Vergebung der Sünden nicht allein in gemein zu verkündigen, sondern auch dieselbige einem jeden Gleubigen, der es suchet und begeret, insonderheit zu reichen, zueignen und versichern . . . . Solche Gewalt aber hat der Sohn Gottes nicht allein gebraucht, da er persönlich ohn Mittel auff Erden Vergebung der Sünden gepredigt hat, sondern hat dieselbige Schlüssel des Himmelreichs verheissen und gegeben seinen Aposteln und allen, so sein Wort lauter und rein führen" mit Bezugnahme auf Matth. 16, 19—18, 18. Joh. 20, 23.

231) Schmalk. Art. Anh. §. 24 „dieweil die Schlüssel nichts anders sind, denn das Amt, dadurch solche Verheißung (des Evangelii) jedermann, wer es begehrt, wird mitgetheilet."

232) So Augsb. Conf. XXV. s. A. 168b, Apol. XI, 59 „von der Absolution, von den Schlüsseln (beneficium absolutionis et potestatem clavium)", XII (V), 7 „aus der Absolution, aus Gewalt der Schlüssel" (fehlt im lat. Texte); Schmalk. Art. III, 8 „die Absolutio oder Kraft des Schlüssels (absolutio et virtus clavium)". Man vergleiche, wie in der Schrift von den Concilien absolviren gleichwie die einzige Function der Schlüssel hingestellt ist (A. 134), während das Bannen nach der Ansicht dieser Schrift wenigstens ebenso wesentlich dahin gehört (A. 122).

233) Concordienf. P. I. §. 8 „Die andern Symbola aber und angezognen Schriften sind nicht Richter wie die heilige Schrift, sondern allein Zeugniß und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit (singulis temporibus) die heilige Schrift in streitigen Artikeln in der Kirchen Gottes von den damals lebenden verstanden und ausgelegt."

234) Concordienf. P. II. Praef. §. 9, Corp. Jul. Vorr. fol. VIb und fol. 2b.

235) In der Christlichen . . . Verklerung rc., welche zu der Calenberg-Göttingischen Kirchenordnung der Herzogin Elisabeth gehört, ist fol. ca vorgeschrieben, daß in jeder Pfarre „Loci Philippi und die Augustana Confessio sampt der Apologia" vorräthig sein sollen. Die Confessio Saxonica von 1551 ist von den Bevollmächtigten des Markgrafen Johann von Brandenburg unterschrieben, weil sie „unser H. Augspurgischen Confession und Locis Communibus gemes" sei.

236) Concordienf. P. I. Praef. §. 7, P. II. Praef. §. 3; Corp. Jul. Vorr. fol. IVb und fol. 1b.

237) Vgl. Müller Symb. Büch. S. LXXXIX. Noch in der Vorrede zur Lüneburgischen Kirchenordnung von Herz. Wilhelm a. 1564 sind nur Lutheri Catechismus (es ist der kleine gemeint), die Augsburgische Confession und die Apologie neben der H. Schrift und den ökumenischen Symbolen als Normen der Lehre aufgeführt.

238) Concordienf. P. II. Praef. §. 5 ff., Corp. Jul. Vorr. fol. Vb und fol. 2b.

239) Ich will hier auch die Darstellung einiger Katechismen der Reformationszeit erwähnen. In dem Catechismus von Stephanus Vigilius Pacimontanus (Aug. Vind. 1536) werden fol. F. 3 die Schlüssel erklärt als potestas solvendi ac dimittendi peccata, aber fol. H. 7 wird gelehrt, das Binden und Lösen der Schlüsselgewalt geschehe Verbo per ecclesiae ministros publice sive privatim annunciato. Die Margarita Theologica des Nordhäuser Predigers Joh. Spangenberg (1540), bevorwortet von Caspar Cruciger, ist eine populäre in katechetische Form gekleidete Bearbeitung der Loci Melanchthon's und stellt p. 109 auch die Schlüsselgewalt ganz nach den älteren Ausgaben der zweiten Loci dar. In dem plattdeutschen Katechismus von Laurenberg Magdeb. 1540 sind die Schlüssel gleichfalls ganz nach den zweiten Locis als „der Kercken gewaldt" bestimmt, indem in dieser das Predigamt und der Gerichtszwang unterschieden werden u. s. w., s. Mönckenberg Die erste Ausgabe von Luther's kl. Kat. S. 141. Auch Baumgarten's Katechismus 1559, der sich sonst an Luther anschließt, versteht unter den Schlüsseln „das geistliche Kirchenregiment oder

das heilige Predigtamt und ernste Befehl das Wort Gottes . . . zu predigen, die Sacramente . . . zu reichen, die Unbußfertigen zu verdammen, die Bußfertigen aber zu absolviren", s. Mönckeb. S. 143, also anscheinend in Uebereinstimmung mit der Confession, da das Predigamt mit der potestas ecclesiastica gleichgestellt wird.

Während diese Werke deutlich der weiteren Auffassung folgen, welche auch die Predigt unter die Schlüssel stellt, gibt der Ulmische Katechismus von Rabus 1561, der sich sonst an Brenz anlehnt, die Lehre von den Schlüsseln ganz nach den Nürnberger Kinderpredigten, und ebenso der zur Niederöstreichischen Kirchenagende von 1571 gehörige Katechismus, welcher sonst auf Luther's kl. Katechismus gebaut ist, s. Beesenmeyer Literarisch-bibliogr. Nachr. S. 140. 150.

240) S. Richter Kirchenrecht §. 213. Was den gegenwärtigen Consistorialbezirk Hannover betrifft, so ist hier allerdings in den ältesten Kirchenordnungen, nämlich denen der Stadt Braunschweig von 1528 (welche hierher gehört, weil die der Stadt Göttingen von 1531 ihre Bestimmungen in Bausch und Bogen annimmt) und der Stadt Hannover von 1536 der kleine Bann den Predigern zugewiesen wie in den Schmalkaldischen Artikeln III, 9. Aber nach der Lauenburgischen KO. von 1585 soll derselbe nur unter Zuziehung des Superintendenten ausgesprochen werden, und nach der Grubenhagenschen KO. von 1594 und danach der Lüneburgischen von 1619 soll die nur dem Namen nach verschiedene öffentliche Kirchenstrafe nur auf Erkenntniß und Befehl des Consistorii verhängt werden. Der mit weltlichen Nachtheilen verbundene große Bann, zum Theil bloß Excommunication genannt, ist überall den höchsten Kirchenbehörden vorbehalten. Wenn in der Kirchenordnung des Herzogs Julius von 1569 S. 95 (auch in der Spiegelbergischen KO. von 1571 und der Hoyaschen KO. von 1581) den Predigern wenigstens die Abweisung vom h. Abendmahl überlassen ist, die aber nicht als Bann betrachtet wird, so ist auch dies durch eine Verordnung seines Nachfolgers Heinrich Julius d. 6. Januar 1593 aufgehoben und hier wie später in einem Zellischen Edicte d. 28. Juli 1693 und einem Ausschreiben des Consistoriums zu Hannover d. 3. April 1731 verordnet, daß die Prediger nicht ohne Genehmigung des Consistorii vom h. Abendmahle ausschließen und bis auf wenige bestimmte Fälle auch nicht für einzelne Male abweisen sollen, s. Ebhardt Gesetze, Verordnungen 2c. für den Bezirk des Consistorii zu Hannover B. I. S. 698 ff.

241) So Luther, s. A. 132. 148, vgl. Contra Antinomos Disp. I, Vol. I, fol. 517, Schmalk. Art. III, 3, Kirchenpost. zweite Pred. üb. d. Evang. am fünften Sonnt. nach Trin. B. XIV, 135b „wiewohl es wahr ist, daß die Apostel und Prediger des Evangelii die Predigt des Gesetzes bestätigen und an derselbigen anfahen bei denen, die noch nicht ihre Sünde erkennen noch für Gottes Zorn erschrocken sind." Aehnlich Brenz Catech. illustr. p. 699. Die Concordienformel erklärt es in ausführlicher Darlegung für richtiger die Bußpredigt als Gesetzpredigt zu fassen, obgleich sie auch die andere Auffassung nicht ganz verwirft, s. P. I, 5 und P. II, 5.

242) Man vergleiche auch Concordienf. P. I, 5, 3 „Quare, quidquid extat in sacris litteris, quod peccata arguit (Sünde strafet), id revera ad legis concionem pertinet", und wie auch Melanchthon das arguere peccata dem Gesetze beilegt A. 153.

243) Zuweilen ist auch die der gemeinen Predigt inhärirende, aber nicht als besonderer kirchlicher Act ausgesonderte Absolution als gemeine öffentliche Absolution

bezeichnet. So Luther Tischr. fol. 177ᵃ „Das Evangelium, so öffentlich gepredigt und verkündiget wird, ist die gemeine öffentliche Absolution". Auch in dem Gutachten der Wittenberger für den Nürnberger Rath Corp. Ref. Vol. II, 673 „Also ist das Evangelium selbs eine gemeine Absolution". Desgleichen Brenz A. 197.

214) S. Kliefoth Liturg. Abh. B. II, S. 333 ff. Zu seinen Nachweisungen kann ich folgende Ergänzungen geben. Wie in Bugenhagen's Stadt-Braunschweigischer Kirchenordnung von 1528 (nicht 1531, wie Kl. sagt), ist eine an die Predigt sich anschließende öffentliche Beichte ohne Absolution auch schon in Luthers Deutscher Messe 1526 B. III, 283ᵃ als kirchliche Sitte erwähnt. Luther verlangt nämlich nach der Predigt eine Paraphrase des Vaterunsers als Exhortation für die Communicanten. „Ob man aber solche Paraphrasis und Vermanung wolle auff der Cantzel flugs auff die Predigt thun oder für dem Altar, las ich frey eim jeglichen seine wilkör. Es sihet, als habens die Alten bisher auff der Cantzel gethan, daher noch blieben ist, das man auff der Cantzel gemein Gebet thut oder das Vaterunser fürspricht, aber die Vermanung zu einer öffentlichen Beicht worden ist." In der Kirchenordnung des Herzogs Julius zu Wolfenbüttel von 1569 (von Kl. weniger richtig die Calenberger KO. genannt) fol. Kᵇ und daraus im Corpus Julium fol. 26ᵇ wird die gemeine Absolution nach der Predigt „ein alter guter nutzer Brauch" genannt.

215) In Nürnberg war diese Art der gemeinen Absolution schon vor 1533 neben der ersten in Gebrauch. In einem Schreiben bei Hartmann und Jäger im Leben von Brenz B. I, 414 wird die bestehende Sitte so beschrieben: „daß, so an Feiertagen die gemeine Predigt vollbracht war, desgleichen über dem Altar vor der Communion des Leibs und Bluts Christi, der Prediger eine gemeine offene Beicht gesprochen und nach Endung derselben dem versammelten Volk die Absolution verkündet hat." Andreas Osiander, der eifrige Gegner jenes Gebrauches, beschreibt denselben in dem Briefe an Brenz d. 5. April 1533 (Hartm. u. Jäg. I, 460) als „absolutionem publicam, quae connexa fuit exhortationi ante communionem, quaeque alicubi post concionem dici solita fuit". In dem Schreiben des Nürnberger Rathes an Brenz d. 8. April 1533 (ebd. I, 415) wird dieselbe als „die gemeine öffentliche Entbindung von den Kanzeln und dem Altar" bezeichnet. Endlich äußert Melanchthon in seinem Gutachten d. 22. Oct. 1536 Corp. Ref. III, 173 mit Bezug auf jene Nürnberger Sitte „ist sie (die Person) aber nicht öffentlich ungeschickt und geht hinzu als diejenigen so die Absolution begehren" und erwähnt noch wiederholt des Zugehens zur Absolution, was offenbar von dem Vortreten der Communicanten vor den Altar zu verstehen ist. Hiernach ist es klar, daß damals die gemeine Beichte und Absolution in Nürnberg zum Theil ganz der gegenwärtigen Sitte entsprach, nur daß sie dann immer dicht vor der Communion stattfand. Ganz unrichtig hat daher Kliefoth S. 344 behauptet, die Einrichtung, wonach man den Beichtenden in einem Haufen zuerst eine Beichtrede hält und darauf eine Beichtformel vorspricht und dann über den ganzen Haufen die Absolution spricht — diese Einrichtung, welche demjenigen entspreche, was man jetzt allgemein Beichte nenne, komme in der ganzen ältern lutherischen Kirche nicht vor, und wenn er dieselbe auf reformirte Einflüsse zurückführt, von denen in Nürnberg keine Spur ist.

Auch in der Würtembergischen Kirchenordnung von 1536 (von Schnepf unter Mitwirkung von Brenz) ist die gemeine Beichte und Absolution unmittelbar vor der

Communion angeordnet, s. Steitz Privatbeichte S. 154, was Kliefoth gleichfalls ignorirt hat. Brenz hat, wie man aus Hartm. u. Jäg. II, 25 ff. erkennt, gegen diese Einrichtung nichts zu erinnern gehabt. In den von ihm selbst verfaßten Kirchenordnungen, der Hall'schen von 1543 und der Würtembergischen von 1553, hat er die gemeine Absolution unmittelbar vor der Communion gleichfalls angeordnet (die Privatabsolution wird nur für besondere Fälle vorbehalten), aber ein vorhergehendes privates Beichtverhör verlangt, s. Steitz S. 152 ff. Es scheint auf einem Irrthum zu beruhen, wenn Kliefoth S. 344 so spricht, als sei jene Einrichtung in Würtemberg durch die Große Würtemberger KO. (gleichfalls von Brenz) von 1559 wieder abgeschafft, vgl. Hartm. u. Jäg. II, 245. 271. Uebrigens ist Brenz der in seinem Gutachten bei dem Nürnberger Absolutionsstreite ausgesprochenen Ansicht keineswegs ungetreu geworden; denn hier (Hartm. u. Jäg. I. S. 416) spricht er sich nur gegen die mit der gewöhnlichen Predigt verbundene gemeine Absolution aus. Diese aber ist in seinen Kirchenordnungen keineswegs angeordnet, wie man nach Kliefoth S. 341 glauben sollte. Daß auch anderwärts vielfach üblich war den Communicanten eine gemeine Absolution zu ertheilen, läßt sich gerade aus der Art und Weise erkennen, wie in manchen Kirchenordnungen dies Verfahren untersagt wird. Zu den Beispielen bei Kliefoth S. 381 füge ich nach dem Pastorale Lutheri von Porta (1582) S. 231 b noch, daß in der Constitution des Consistorii zu Wittenberg 1542 (von Luther und Andern verfaßt) ausdrücklich verboten wird, „ob das jrgends ein Pfarrherr die jenigen, die morgens zu communiciren gedacht hatten, in einen hauffen treten lassen und jnen ein gemein Absolution gesprochen, das sol keines weges sein."

246) Es sind die Gutachten d. 18. April 1533 von Luther und Melanchthon Corp. Ref. Vol. II, 648 und d. 8. October 1533 von Luther, Bugenhagen, Jonas, Melanchthon und Cruciger Vol. II, 670 (beide von Melanchthon concipirt), d. 22. Oct. 1536 von Melanchthon Vol. III, 173. Ueber das wichtigste mittlere vgl. IV, B. Luth. u. Mel.

247) Postill. Vol. XXIV, 757 und XXV, 734, beidemal unter Bezugnahme auf den Nürnberger Absolutionsstreit. An der zweiten Stelle sagt M. ausdrücklich: „Nos adversati sumus (Osiandro), sicut nunc quoque . . . . Quidam princeps vult legi publicam absolutionem: Ministri nolunt. Ego respondi eis, posse publice retineri absolutionem, et vellem eam publice legi".

248) Für die Bußtage ist dieser Ritus zuerst in der Lüneburgischen Kirchenordnung von 1643 angeordnet, dann aber, nach Vorgang der KO. von H. Julius 1569, durch eine Verordnung von 1689 auf alle Sonntage ausgedehnt. Aber für beide Theile des Consistorialbezirks Hannover ist diese Art der gemeinen Beichte und Absolution nur an den Bußtagen üblich geblieben, s. Schlegel Churhannov. Kirchenr. B. III, 106.

249) In der Calenbergischen KO. der Herzogin Elisabeth von 1542 fol. C. 3 b wird die gemeine Absolution ausdrücklich „in krafft der Schlüssel" gesprochen.

250) So Calenb. KO. von 1542 fol. C. 3; KO. des Herzog Julius (1569) S. 19 „Dagegen sage ich allen unbußfertigen und ungleubigen aus Gottes Wort und im Namen Jesu Christi, das jnen Gott jre Sünde vorbehalten hat und gewißlich strafen wird"; Lauenb. KO. S. 123 a.

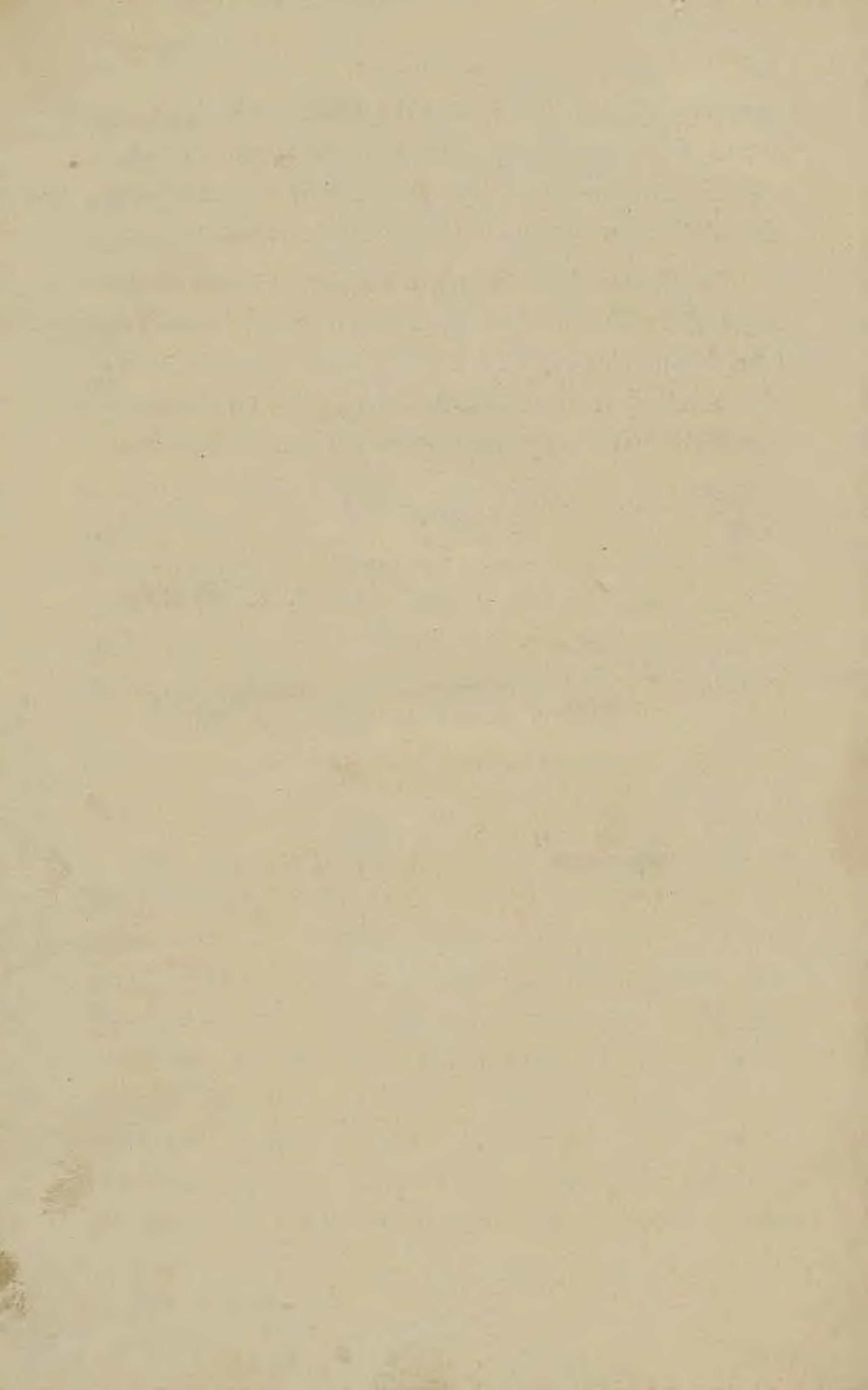
251) Lüneb. KO. von 1643. S. 346.

252) Conf. Helv. II, c. 14 „nos simpliciter judicantes secundum verbum Dei dicimus, omnes ministros legitime vocatos habere claves, cum evangelium annuntiant, id est populum suae fidei creditum docent, hortantur, consolantur et increpant inque disciplina retinent. Ita enim regnum coelorum aperiunt obsequentibus et inobsequentibus claudunt"; Catech. Heidelb. Q. 33 „Quid sunt claves regni coelorum? Praedicatio Evangelii et ecclesiastica disciplina, quibus coelum credentibus aperitur, infidelibus autem clauditur." Man sieht, daß dies im Wesentlichen mit der Darstellung von Brenz stimmt und gleich dieser nur der naheliegenden Ausdehnung auf die Sacramente bedarf, um mit der nachgewiesenen lutherischen Kirchenlehre zusammenzufallen; denn die Predigt des Gesetzes ist offenbar ohne ausdrückliche Nennung in jenen Definitionen befaßt.

Corrigenda.

Seite		Zeile				
Seite 4	Zeile	6	κλῇδας	zu bessern in	κλῆδας.
„ 6	„	13	Feldherrn	„ „ „	Landesherrn.
„ 15	„	18	verglichenen	„ „ „	vergl ichene.
„ 35	„	6	Stücken	„ „ „	beiden Stücken.
„ 38	„	18	Gebet	„ „ „	Dienst am Gebet.
„ 51	„	15	Zuschließen	„ „ „	Aufschließen.
„ 56	„	2 v. u.	gchon	„ „ „	schon.
„ 59	„	4 v. u.	Predigtamt	„ „ „	Predigamt.
„ 60	„	17	ersten	„ „ „	achten.
„ 64	„	4 v. u.	Predigtamte	„ „ „	Predigamte.
„ 66	„	6	vorbehalten	„ „ „	vorhalten.
„ 66	„	7 v. u.	es veranlaßt	„ „ „	es, veranlaßt.
„ 80	„	13	Ausdehnungen	„ „ „	Ausdehnung.
„ 80	„	14	Schlüssel	„ „ „	Sacramente.
„ 106	„	21 (A. 28)	Auth.	„ „ „	Anth.
„ 107	„	9 (A. 34)	τιν	„ „ „	τινι.






2007050600